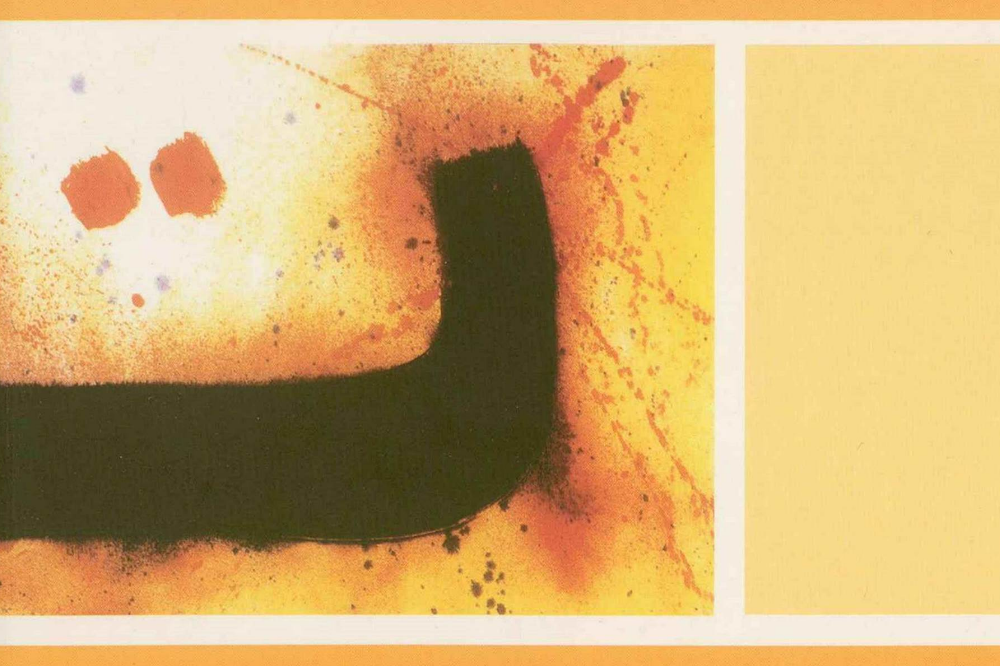
د. محمد الحيرش

النصّ وآليّات الفهم في علوم القرآن

دراسة في ضوء التأويليّات المعاصرة







د. محمد الحيرش

- أستاذ باحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- تطوان.

حاصل على:

- الإجازة في اللسانيات العربية من جامعة فاس، 1985.
- دبلوم الدراسات العليا في اللسانيات العامة من جامعة تطوان، 1991.
- دكتوراه دولة في اللغة العربية وآدابها من جامعة تطوان، 2009.
- له عديد من الأبحاث والمقالات المنشورة في دوريات ومجلات متخصصة.
- له مشاركات علمية في عدد من الندوات الوطنية والدولية.

النص وآليات الفهم في علوم القرآن

دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة

النصّ وآليّات الفهم في علوم القرآن

دراسة في ضوء التأويليّات المعاصرة

د. محمد الحيـرش

تقديم

أ.د. عبد السلام المسدّي



دار الكتاب الجديد المتحدة

النص وآليات الفهم في علوم القرآن

د. محمد الحيــرش

الطبعة الأولى
حزيران/يونيو 2013

موضوع الكتاب التأويلية القرآنية
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-541-5
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2010/124

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

تقديـــم

د. عبد السلام المسدّي

حين جاءني د. محمد الحيرش يستفتيني الرأي فيما هو عازم على البحث فيه انتابني إحساس بأنه مأخوذ بروح المغامرة، وخشيت أن يفتر المضاء ويكل العزم بعد انقضاء البدايات، وسليت النفس بما قد تفتحه المجازفة في البحث من أفق الكشف يدفع السابق فيه اللاحق كما يعرفه كل الذين أضناهم الكد، فروضهم على الأناة، وعوضهم عن الضنى طمأنينة في القلب، وسكينة في الضمير، واتزاناً في آلة التدبير.

زال الخوف وانقشع الاحتراز منذ تبينت أن معادلة القراءة عند باحثنا قد استوفت أشراطها الأولى : معرفة متينة بمسارب التراث، وإلمام واعٍ بمناهج التأويل في مسافاتها الحديثة، وإدراك متبصر لآليات الإخصاب النظريِ انطلاقاً من اللحظة المرآوية الولود : ميراث غائب عنا في الزمن الذي انقرض، حاضر فينا بالهوية ملازم لنا بالانتماء ؛ وحداثة حاضرة معنا بضرورات الزمن المحايث لوجودنا، غريبة عنا بغربة النفس وبحكم وفودها إلينا محملة بأثقال الحيف وجرائر الإجحاف.

كان السؤال على عتبات البحث في **تفسير النص وتأويله**. . . على درجة عالية من التوتر : كيف السبيل أن يرتاد الباحث الغابة في رحلة الكشف والمغامرة وهو يعلم أنها قد زرعت نتوءات إن لم تكن ألغاماً مبدئية فلا أقل من أن تكون مفاتن منهجية؛ فقراءة التراث – من حيث هي آلية إجرائية سرعان ما أثمرت رؤى نظرية – مقولة قد أثثت المشهد الفكري العربي منذ منتصف القرن الذي ولى، ولما عزم د. محمد الحيرش على معالجة موضوعه بين علوم القرآن

ونظريات التأويل المبتكرة كانت السبل المنهجية قد تعقدت، وأوشكت أن تتورط في منازعات متفجرة. وكان الامتحان: كيف العمل حتى ينجو الباحث من متاهة الأنفاق، وكيف يسلم البحث الأكاديمي من شطط الانتماء وغلو الانتماء المضاد؟ فبعد عقود أولى محدودة العدد من الكشف التحديثي لمظان التراث في حقول خصبة متنوعة انبرت أصوات دفعت الجميع إلى أن يعيدوا سؤال الكفاءة المنهجية، ويطرحوا من جديد أسئلة الجدوى في العلم والمعرفة؛ ولم يكن ذلك وقفاً على مجال دون آخر، ولكنه كان أوضح وأجلى في حقل الإسلاميات.

طارئان كانا قد عرضا في تلك المرحلة فولدا لبساً عميقاً وكادا يفتنان أعظم العقول رجحاناً، لا بد لي من التعريج عليهما بائحاً بما كان يحفزني على اقتفاء خطى الباحث متكتماً على مخاوفي صوناً للأعراف المرعية. الأول ما انجلى من خبايا متوارية كانت تثوي متنكرة وراء خطاب الاستشراق، فلما أحكمت أدوات تفكيكه تبخرت آمال عديدة كانت معقودة على المعرفة الأكاديمية، وبان أن الموضوعية العلمية ريشة خفيفة الوزن في عواصف الأهواء. أما الثاني فهو ظهور جيل من الأكاديميين العرب يكتبون في أوطانهم أو خارج أوطانهم، ينشرون باللغة العربية أو بلغات أخرى، استلهموا الحداثة كما تصوروها، وتنادوا بميثاق التجديد الجذري، وأعلنوا - أو أضمروا - الانخراط في الثقافة البديل، فإذا بهم ينسجون على المناويل الوافدة حساً ومعنى حتى انتهى بهم التنادي إلى الانسلاخ عن ثوابتهم، وأنكروا أن تكون الهوية قيمة، وصدعوا بأن الانتماء هو إنساني كوني، وأعجب ما في المشهد أنهم اتخذوا من النص، ومن قراءة النص، ومن تأويل النص، مطية للإجهاز على مراسخ الانتماء يجتثونها فتاتاً.

ويأتي اليوم إنجاز د. محمد الحيرش ليقيم الدليل - في هدوء فكري منير - على أن البحث العلمي في مجال النص المقدس وعلومه يمكن أن ينأى بنفسه عن الهوى - ما تيمن منه أو تشامل - ويمكن أن يواصل الإنسان إيمانه بحرمات المعرفة المتنزهة، تلك التي - من فرط سخائها - تأذن لمن شاء أن يوظفها خارج حدودها أن يفعل، ولكنها ترفض - بذاتها ولذاتها - أن تنخرط في آليات التوظيف.

المقدمــة

يشغل سؤال التأويل في وقتنا الراهن موقعاً بارزاً في عديد من مناحي الفكر وتعبيراته المتنوعة؛ فمجمل ما ينتج اليوم في العلوم المنشغلة بدراسة النصوص الجمالية والفلسفية والدينية والتاريخية والقانونية وغيرها يعتبر في توجهه العام مؤطراً بأنموذج (paradigme) للتأويل منه تستمد تلكم العلوم طرائق خوضها في النصوص، وإلى مرتكزاته وتصوراته تستند في تدبرها ومقاربتها.

لقد أضحى أنموذج التأويل في أزمنتنا المعاصرة ناظماً لعموم أنماط الاشتغال بالنصوص وموجهاً لمنازع الاهتمام بها بعد أن ظلت هذه المنازع وتلكم الأنماط واقعة، لفترة غير قصيرة من القرن الماضي، تحت تأثير معايير الأنموذج البنيوي واستلزاماته. ففي هذا الأنموذج كان الاعتقاد المهيمن يقضي بوجوب معاملة النصوص وتمثلها على نحو ما تعامل العلوم الحقة موضوعاتها وتتمثلها، وذلك بغاية إضفاء طابع العلمية على الدراسات النصية والارتقاء بأنظارها ومناهجها إلى مرتبة من الصرامة والموضوعية حتى تكون بهما محاكية لذات ما اعتبر أنه «نجاحات» أحرزتها العلوم الحقة وتفردت بها. ولم يكن لهذا الاعتقاد أن يتغذى في ذلك وغيره إلا من نسغ نزعة علمية (scientisme) أعلت من قيمة العلم الحق، وحولته إلى «مثال» للاحتذاء بالنسبة إلى طائفة من المعارف الإنسانية وصفت بأن القاسم المشترك بينها هو افتقارها إلى مجال سيادي خاص بها، وإلى موضوع منسجم للبحث والنظر، ومنهج محكم وصارم للمعالجة والتناول.

إن العدول عن التعامل مع النصوص وفقاً لطرائق البنيويين وأساليبهم المنهجية الصارمة في مقاربتها يندرج اليوم في سياق انعطاف (tournant) فكري عميق يروم إقامة صيغة أخرى من العلاقة بالنصوص غير تلك التي سادت في مختلف البنيويات وهيمنت عليها؛ ففي مجريات هذا الانعطاف لم يعد هناك من

يقتنع بأن العلاقة المثلى بالنص هي ما يكمن في اختزاله إلى موضوع شبيه بموضوعات العلوم الحقة، وقابل لأن تطرد فيه أقيسة هذه العلوم وتجريداتها. إن علاقة من هذا النوع أمست محط ارتياب، لأن النصوص آلت فيها إلى مجرد «أشياء» ساكنة لا تكتسب هوياتها ولا تعرب عن حقائقها إلا من خلال ما تكون به موضوعاً مجرداً في هذه المعاينة العلمية أو تلك؛ فكأن وجود نص من النصوص لا يعود الاعتراف به إلى جهة كونه خبرة ذاتية بالحقيقة أو تجلياً من تجليات الانتساب إلى العالم، وإنما يعود إلى الجهة التي يغدو بها مجرد موجود (étant) يأخذ هيئة موضوع يخضع للسيطرة والضبط على نحو ما تخضع لذلك أشياء العلم وموضوعاته.

لهذا، يدافع عديد من التأويليات المعاصرة (herméneutiques)، وخاصة منها التأويلية الفلسفية، عن وجوب إعادة النظر في الموقف القاضي بإقامة مماثلة أنطولوجية بين النصوص وبين موضوعات العلوم الحقة؛ فإذا كان المشتغل بهذه العلوم يجد نفسه إزاء أشياء «صامتة» مستقلة بذاتها، وتقبل أن تجرد قوانينها في ضوء ما تسمح به علاقة علمية أحادية هي علاقة الذات بالموضوع، فإن المشتغل بالنصوص لا يجد نفسه في وضع علمي مماثل؛ ذلك أن النصوص، وقبل أن نتخذ منها موضوعاً لأي نظر، هي أساساً «كائنات» معبرة ودالة، وليست أشياء ساكنة أو صامتة؛ فالنص حين يخرج إلى الوجود ويتنسم روح الحياة لا يقدم لنا ذاته على أنه لا يعدو أن يكون بنية مجردة أو «هوية خرساء» يمكننا الحلول محلها في التحدث عن نفسها والإفصاح عن مراداتها، بل يتقدم إلينا وهو يتمتع بالقدرة الكافية على التحدث عن نفسه والتحدث إلى الآخرين والتواصل معهم.

إن الاعتراف للنص بهذه القدرة هو الذي به يظل هوية تامة غير منقوصة ولا مبتسرة؛ فالكينونة التي على نحوها يتجلى النص ويتعين، والشكل الذي به يقذف إلى العالم لينتسب إليه ويتحيز فيه لا يجعلان منه ضرباً من الموجودات المطابقة لذواتها أو المنطوية على أنفسها. إنه لا يوجد إلا وهو في صميمه عبارة عن حدث حواري لا يكف عن محاورة غيره من النصوص والتفاعل معها. كل نص هو في جوهره وذاته نشاط مسترسل من الحوار والتفاعل مع الغير. ومن ثم، فهو لا يستقطب اهتمام الناس ولا يستثير عقولهم وأفهامهم إلا بما يضمره من أسباب وحوافز يجسد بها ميله الدائم إلى محاورتهم وبناء جسور من التواصل

معهم. وكلما افتقد نص من النصوص تلك الأسباب والحوافز افتقد القدرة على الاستمرار في الحياة وآل إلى السكون والعدم؛ فالنصوص الأصيلة لا تدوم ولا تمكث في الأرض إلا بمقدار ما تظل موصولة حوارياً بمن تقصدهم وتتوجه إليهم، لأنها تمس في الصميم شؤونهم وتفاصيل حياتهم. وبذلك لا يمكن لأي نص كان أن يحيا إلا بالحوار وضمن دائرته، لأنه في الأصل كان نقطة في مجراه، أي كان لحظة متفردة غير قابلة للتكرار في سيل من التواصل النصي لا موقف لتدفقه ولا صاد لجريانه.

من هنا إذن يغدو ممتنعاً رد الحقائق التي تعرب عنها النصوص والمعاني التي تنقلها إلى أي أساس ثابت ومجرد يمكن تحصيله عن طريق إعمال المناهج المستمدة خطواتها وإجراءاتها من العلم الحق؛ فالتعامل الأنسب مع النصوص يقتضي أن نتيح لها إمكان الإفصاح عن غيريتها (altérité) والتعبير عنها، لأن كل نص هو شكل نوعي ومخصوص من الخبرة بالحقيقة ومن الاحتفاء بالحياة. وحين يجري تعاملنا معه على غير هذا النحو فإنه يستحيل على أيدينا إما إلى شيء فاقد لأسباب الحركة والحياة، وإما إلى مجرد موضوع معزول طمست هويته وصودرت ذاتيته.

لهذا يجري اليوم في عديد من التأويليات تقويض كل علاقة بالنص تنهض، من حيث تحتسب أو لا تحتسب، على ابتغاء السيطرة عليه، أو مصادرة حقه في التعبير عن مقاصده ومراداته، أو اختزاله إلى المسبق من الأحكام والقرارات التي ينطق بها مقال في هذا المنهج أو ذاك. لم تعد النصوص في الوعي التأويلي المعاصر بالممكن إخضاعها لمثل هذه العلائق التي تجعل من أنفسها سُلَطاً منهجية تُوغِل في أي نصّ يمثل أمامها وهي تنشد الهيمنة عليه وإكراهه على الخضوع لإملاءاتها والامتثال لأحكامها. المنهج لم يعد سلطة تروم الاستحكام بعنف في النصوص والاستعلاء عليها، لأن الوعي حصل بكون النصوص وجدت لنتأولها ونتحاور معها لا لنجعل منها طرفاً سلبياً في علاقة أحادية قوامها الخضوع للمنهج والإذعان له. لقد أصبحت المناهج بمثابة جسور تنبسط على أرضيتها علائق متكافئة من الحوار والتواصل مع النصوص. وبذلك تجسد فيها ما ينم عن تحول عميق انتقلت فيه من اعتمادها على ضرب من العلاقة الاستعلائية المبنية على إخضاع النصوص وتشديد السيطرة عليها، إلى اعتمادها على ضرب

من العلاقة الاستفهامية القائمة على توخي الفهم؛ ذلك لأن الفهم الحي لا يتأتى باستحالة النصوص إلى مجرد موضوعات ساكنة تسري فيها أنظار الدارسين وأحكامهم وتجري عليها استنطاقاتهم، وإنما بوقوفها طرفاً متكافئاً في علاقة تفاعلية تتاح فيها سبل موصولة من التفاهم (intercompréhension) والتعرف المتبادل بين ذاتية تلك النصوص وذاتية من يدرسها؛ فالنصوص في تصور تفاعلي كهذا لا تمثل ما فيه تختبر الذات الدارسة تطابقها وتيقنها من نفسها، بل صارت ينظر إليها على أنها بقدر ما تسهم في تغيير نظرتنا إلى العالم من حولنا تسهم أيضاً في تغيير نظرتنا إلى ذواتنا وفي توسيع أفقنا اللصيق بنا من خلال فتح تخومه على ما به تكون غيرية كل نص خبرة نوعية بالحقيقة وشكلاً من العيش في عالم لا يفتأ يصير ويحدث.

النصوص إذن لا تكرس تطابقنا ولا تؤبد أوهام تيقننا من وعينا، لأنها تتعارض في الصميم مع كل نزعة أفضت بتجربة الحقيقة أو قد تفضي بها إلى الانغلاق على نفسها وتحصينها في دائرة الميتافيزيقا، أي في دائرة من الفكر لا تتحدد فيها الحقيقة إلا بمقاييس العلم الحق وحدوده وأن ما دون ذلك ليس سوى خيالات ومجازات منافية لوحدانيتها ومناقضة لمعياريتها؛ الأمر الذي يوضح لماذا صارت الهيرمينوطيقا اليوم تشكل توجهاً في الفكر يتعارض في الصميم مع الميتافيزيقا ويسعى إلى التحرر من أوهامها وأغلالها؛ فبالنسبة إلى الهيرمينوطيقا لا تروم من تعاملها مع أي نص إلا تأمين طائفة من الشروط المرنة التي تسمح بقيام فهم ممكن للمعاني التي يحفل بها وللحقائق التي يعرب عنها. وهي في ذلك لا تبحث سوى عن أقوم السبل التي يمكن أن تضمن بين النص ومُتَؤَوِّلِه أشكالاً منفتحة ومتكافئة من الحوار بقدر ما يطبعها التفاعل والتذاوت (intersubjectivité) المقوضين لكل تمركز ينتفي فيها ما يبعث على السيطرة والتسلط.

لهذا لم يكن للتعارض بين الهيرمينوطيقا والميتافيزيقا أن يبقى منحصراً في طبيعة النظرة إلى النصوص أو في شكل العلاقة التي تقام بها، بل تعداه إلى نوعية الأفق القيمي والأخلاقي المسوغ لأسلوب هذه أو تلك في معاملة النصوص؛ فإذا كان الحوار يستلزم من الوجهة الهيرمينوطيقية طائفة من القيم والأخلاقيات القائمة على توخي المرونة والاعتدال في فهم النصوص وتأويلها فإن النزوع إلى تشييئها وإحكام القبضة عليها في بنى قارة مفصولة العرى عن مجرى الحياة لهو

مما ينهض أخلاقياً على قيم العنف والإكراه؛ ذلك لأن الميتافيزيقا لا تؤمن إلا بما يقبل أن ينقاد لعنان سيطرتها ويدخل تحت طائلة تجريداتها. وهي في ذلك لا تجد بديلاً عن توسلها بذات مؤولة تفترض، تبعاً لوعيها بنفسها وتيقنها العقلي من حقائقها (الذات الديكارتية)، أن كل ما يمثل أمامها لا يكتسب وجوده ولا معناه إلا عندما يغدو موضوعاً لتمثلها وإدراكها.

لهذه الاعتبارات (وغيرها)، يتبين إذن لماذا صار يشكل نقد الميتافيزيقا والسعي إلى مجاوزتها وتفكيك ترسباتها بعضاً من المشاغل الحيوية التي يضطلع بها وعي تأويلي معاصر لا يبتغي من تعامله مع النصوص سوى فتح الحقيقة على أوسع السبل الهادية إليها ودرء ما يفضي إلى تطابقها ووحدانيتها. فما يأتينا عن طريق الفن أو الأدب أو التراث أو غير ذلك يعتبر أيضاً من الوجهة الهيرمينوطيقية خبرات مخصوصة بالحقيقة لا تقل قيمة عما يأتينا عن طريق العلم. فكما ينظر إلى العلم على أنه سبيل موصل إلى حقيقة نوعية هي الحقيقة العلمية، ينظر أيضاً إلى غيره من الخبرات الإنسانية على أنها سبل موصلة هي بدورها إلى صنوف نوعية من الحقيقة لا تعاني من أي «نقص» ولا تشكو من أية «دونية». ومن ثم، ليس هناك ما يضفي على الحقيقة العلمية أية حصانة ولا أية حظوة مقارنة بغيرها من الحقائق المبلوغة عن طريق النصوص الفنية أو التراثية أو غيرها. وبذلك بات متجاوزاً ذلك الوهم القاضي بوحدانية الحقيقة وبأنها ما يتطابق مع معيارية العلم، لأنه بقدر ما حصل الوعي بتكوثر الحقائق وتعددها حصل الوعي أيضاً بتكوثر السبل الهادية إليها وتنوعها.

من هنا، وفي ضوء هذا الأفق الفكري العام الذي ما فتئ يغتني بمكتسبات التأويليات المعاصرة ويستنير بمنجزاتها، ارتأيت أن أخوض في تجربة التأويل على نحو ما تحققت في المجال العربي الإسلامي القديم. وبما أن تجربة التأويل عند قدمائنا هي على درجة عليا من التشعب والرحابة فإنه يستعصي على أي بحث يسعى إلى أن يكون دقيقاً ومحدداً أن يحيط بها إحاطة وافية وشاملة؛ ذلك لأنها تجربة يندرج تحتها كل ما ارتبط بالنص القرآني من علوم أخذت على عاتقها مسؤولية بيان بعد من أبعاده أو قضية من قضاياه؛ فعلوم كالبلاغة والإعجاز والتفسير والفقه والتصوف وأصول الدين وغيرها هي بعض ما تشكلت منه تجربة التأويل لدى القدماء وانبنت عليه؛ الأمر الذي يجعلها في منطلقها

وأساسها علوماً تأويلية كل منها يقتطع من النص القرآني ما يدخل تحت نطاق اشتغاله ليتولى عن طريق ما يعتمده من آليات فهمه وبيانه. . .

وبذلك تنتصب أمام الباحث صعوبات جمة إن هو أراد أن تكون إحاطته بتلك التجربة متسمة بقدر من الدقة والموضوعية؛ ذلك أن شساعتها وتنوع جهاتها المعرفية والمذهبية يقيدان اختياراته إلى أضيق الحدود، وإلا صارت إحاطته مجرد متابعة خارجية فضفاضة وساذجة لا ترقى إلى النفاذ في عمق مجريات تجربة تأويلية أصيلة في تاريخيتها ومتميزة في مقاصدها وتوجهاتها.

لأجل ذلك اقتصر اختياري في تلك التجربة على حقل محدد من حقولها هو حقل علوم القرآن. وقد تعاملت مع هذا الحقل لا باعتباره يحوي كماً متفرقاً من العلوم التي يعنى كل منها بجانب من جوانب النص القرآني، بل باعتباره خطاباً نظرياً واصفاً لأصول المعرفة التفسيرية وقواعدها؛ فإذا كان التفسير ينصرف إلى شرح معاني القرآن وبيانها فإن علوم القرآن بالصورة التي تتحدد بها في هذا البحث لا تندرج معه في المقصد ذاته. إنها عبارة عن معرفة نظرية بالتفسير (méta-exégèse) تنشغل أساساً بتجريد الكليات والقواعد العامة التي يشترك في إعمالها كل من يخوض في فهم القرآن. وبذلك تعاملت مع علوم القرآن باعتبارها تمثل في الوعي التأويلي لدى القدماء برنامجاً كلياً (universel) ومتكاملاً للفهم إليه يستند عموم المفسرين، ومن مقوماته المعرفية والقيمية ينطلقون في صوغ فهومهم وبناء تمثلاتهم.

ومما لا شك فيه أن ما أتاح لي إعادة بناء علوم القرآن على ذلك النحو هو كوني وضعتها وجهاً لوجه مع التأويليات المعاصرة دون أن أجعل من هذه التأويليات أصلاً قارئاً ومن التأويلية القرآنية (= علوم القرآن) فرعاً مقروءاً؛ فقد واجهت بينهما بما يضمن اغتناء هذا الطرف أو ذاك من الآخر وإفادته منه؛ وذلك لاقتناعي بأن عناصر هذه الإفادة المتبادلة لا تتأتّى إلا بتهييء الشروط المنفتحة والمنتجة لانعقاد حوار فعال بين الماضي والحاضر، أي بين معرفة تراثية لها أصالتها التاريخية وبين معارف مستجدة لم تكتسب جدتها وأصالتها التاريخية هي أيضاً إلا من خلال محاورة التراث والتعرف على نوع الأسئلة التي أجابت عنها نصوصه وقطاعاته المعرفية المختلفة.

حقاً إن المقاصد التي تثوي خلف التأويليات المعاصرة هي غير تلك التي اقترنت بالتأويلية القرآنية ووَجَّهتها، إذ يتعذر إيجاد أساس من المقارنة أو دائرة من التقاطع بين تأويلية ارتبطت جملة وتفصيلاً بنص مقدس وتأويليات تتخذ من تدبرها لنصوص دنيوية مختلفة مجالاً لتنسيب الحقيقة وتنويع مسالك الاهتداء إليها. لكن مع انتفاء ما يوحي بإمكان التقريب بين مقاصد هذه أو تلك فإن ثمة جسوراً يمكننا مدها بينهما إن نحن سلمنا بأن ما يقوم بينهما من تمايزات لا يلغي قطعاً التماس ما يفضي إلى التواصل فيما بينهما ومحاورة بعضهما لبعض. لهذا، لم تكن المواجهة التي عقدتها بين التأويلية القرآنية والتأويليات المعاصرة بالتي تبغي طمس تلك التمايزات وصرف كل نظر عنها، بل بقدر ما كانت مواجهة مدركة للمسافة الزمنية الفاصلة بين التأويليتين ولما يترتب عليها من تباعد وتباين في مقاصدهما كانت أيضاً مدركة للحوافز والأسباب التي تجعل الحوار والتواصل ممكنين بينهما. ومن ثم، تولد لدي اقتناع رافقني على امتداد فقرات هذا البحث وطيلة مدة إنجازه بأن الإصغاء العميق إلى كل من التأويليتين هو أقوم مسلك يمكن أن يفضي إلى التقاط ما منهما ينبعث من أصداء التفاهم والتوافق؛ علماً بأن ما من تفاهم أو توافق إلا وهو في حقيقته تفاعل وحوار موصول بين طرفين لا يكفان فيه عن التماس ممكنات أخرى لتحققهما هي غير ما يكون به كل طرف مطابقاً لذاته أو مناجياً لها.

لهذا لم أتعامل مع تلك الأصداء كما لو كانت مجرد قواسم مشتركة جرى الانتهاء إليها عن طريق المقارنة الخارجية بين تأويلية قديمة وتأويليات معاصرة، أو كما لو كانت مجرد ضروب من التشابه يقع عندها التقاطع بينهما بصورة من الصور. لقد تعاملت معها باعتبارها تحيل على حيوية التراث التأويلي في مجالنا العربي الإسلامي القديم، وعلى قبوله الانخراط في مخاض أسئلة التأويل المعاصر وإشكالاته؛ ذلك لأن كل نظر إلى هذا التراث على نحو يفصله عن الأفق الراهن للتأويل هو حكم عليه بأن يظل حبيس زمانه، وشكل من التضحية بحيويته واستمراره. خاصة وأن التراث، كل تراث، لا يمثل حلقة من الفكر مضت وانقطعت عما بعدها، بل إنه يمثل تلك الأرضية القبلية التي تتيح فهماً ممكناً لمآل الفكر ولامتداداته المتواترة.

ومن هذه الزاوية نظرت إلى علوم القرآن باعتبارها جزءاً من تراث تأويلي

لم ينته إلى الانحسار كما يتوهم البعض، ولم يفقد مقومات استمراريته وإنتاجيته. لقد افترضت أن في تلك العلوم، إن نحن وصلنا بلطف بينها وبين التأويليات المعاصرة، من الجوانب والقضايا ما يمكن أن يشكل أكثر من منطلق لتعميق عدد من الإشكالات التأويلية الراهنة وتوسيع أنظارنا إليها؛ فإشكالات من قبيل إيجاد قواعد عامة وكلية للتأويل، أو من قبيل إقامته على منظومة من القيم والأخلاقيات على نحو ما يخوض فيها الوعي التأويلي المعاصر يمكن أن نفيد كثيراً في خصوصها مما قال به علماء القرآن واهتدوا إليه. كما أن نظرتهم إلى وحدة النص وإلى طبيعة الاختلافات الكامنة فيه يمكن أن نتخذ منها منطلقاً قوياً لمناقشة من ينصرف من الدارسين المعاصرين بالنصوص إلى جهة كونها قائمة على الوحدة والانسجام بإطلاق، أو قائمة على الاختلاف والتشظي بإطلاق أيضاً...

ومجمل القول، إن الاقتناع الذي يدافع عنه هذا الكتاب هو أن عديداً من القضايا والمباحث التأويلية التي تزخر بها علوم القرآن تجد امتدادها في الإشكالات التي تتناولها التأويليات المعاصرة بالبحث والدرس، ويطرد وصلها بها؛ علماً بأن ما يسوغ هذا الامتداد ويجعله ممكناً لا يخرج في اعتقادي عما يكون به التأويل ذاته استذكاراً متواصلاً لماضيه، واسترجاعاً متجدداً لذاكرته.

وهكذا جاءت مجموع المحاور المدروسة فيه مبنية على هذا الاقتناع ومستندة إليه، إذ ما من محور منها إلا وتحليله في الجملة استدلال على أوجه الامتداد والتفاعل التي تراءت لي أنها تسري بين إشكالات التأويلية القرآنية وإشكالات التأويليات المعاصرة؛ وعليه انتظمت تلك المحاور في صيغة تحليلية يصعب رد نسبتها بإطلاق إلى أحد الطرفين؛ فلئن كان هنالك من أفق يمكن أن تندرج تحته هذه الصيغة فهو أفق آخر يوجد في مكان ما بين التأويلية القرآنية والتأويليات المعاصرة. إنه بعبارة أخرى أفق ثالث فيه يتاح لكل طرف أن يقلع عن تطابقه ومناجاة ذاته، ويبحث من خلال تفاعله مع الغير وانفتاحه عليه عن إمكان آخر للتحقق والانبعاث.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اندراج صيغة التحليل في مثل ذلك الأفق القائم على مقتضيات من التواصل والتفاهم بين التأويليتين لا يعكس أي نزعة جاهزة تروم استدراجهما على نحو قسري ومسبق إلى ذلك؛ ذلك لأن التفاهم

الذي ينهض على مرجعية من المرجعيات الناجزة والمغلقة لا يعدو أن يكون تفاهماً قسرياً سرعان ما تتهاوى أسسه وموجباته. إن التفاهم الذي التقط هذا البحث بعضاً من أسبابه وأصدائه بين التأويلية القرآنية والتأويليات المعاصرة هو حصيلة إصغاء إلى هذه الأوجه من التفاعل الحي التي قلما انتبهنا إلى أنها تجري بين معارف الماضي ومعارف الحاضر؛ فبمقتضى تلك الأوجه تمتد الآفاق التاريخية لمعرفة من المعارف بعضها في بعض لتفضي إلى ما تدعوه التأويلية الفلسفية بانصهار هذه الآفاق (fusion des horizons) واندماج بعضها في البعض الآخر؛ الأمر الذي يغدو معه التفاهم المشار إليه بين التأويليتين نتاجاً لهذا الانصهار ومآلاً ممكناً من مآلاته.

لذلك، ووعياً بما تقدم، التأمت فقرات هذا الكتاب وتظافرت فيما بينها لتحقيق غاية محددة ألا وهي إعداد الشروط التواصلية المناسبة التي تسمح للحوار بين التأويليتين بأن يجري ضمن إطار يتسم بقدر من الانفتاح والتسامح، وذلك حتى يتأتى لهذا الحوار أن يكون ذا مردودية وإنتاجية.

وبناء عليه انتظمت فقرات الكتاب في مدخل عام وقسمين. عالجت في المدخل قضية التراث وما يتصل بها من أسئلة القراءة والتأويل. ولم يكن المقصد في هذا المدخل يتمثل في استعراض تفاصيل المواقف المتداولة بشأن التراث، بل تمثل في إبراز المضمرات المعرفية التي تشترك فيها هذه المواقف وتستوي في إعمالها عند استعادتها لجانب من جوانب ذلك التراث وقراءتها لحقل من حقوله. وقد بينت في هذا الخصوص أن ما يحكم هذه القراءات هو صدورها عن نزعة تأسيسية (fondationisme) تقضي بأن السبيل إلى الإمساك بالتراث يكمن في إخضاعه لمبادئ تلك القراءات ومصادراتها؛ الأمر الذي يستحيل معه التراث إلى مجرد موضوع ساكن لا يتجاوز حدود الإذعان للقرارات المنهجية لكل قراءة ولإملاءاتها.

وخلافاً لهذا دافعت، استناداً إلى التأويلية الفلسفية، عن أن التراث هو الذي ما فتئت تقاليده ومسبقاته (préjugés) تستمر في الفكر وتتواتر، وأنه بموجب ذلك يأبى الاختزال إلى موضوع ناجز تصدق عليه تجريدات هذا المنزع المنهجي أو ذاك وتنميطاته. لذلك افترضت أن أقوم سبيل إلى الاقتراب من التراث هو أن

نتيح له إمكان الإفصاح عن غيريته من خلال الإصغاء العميق إلى ذاك الذي ما انفك ينقال في نصوصه المختلفة، ومحاورته بما يضمن انخراطه الفاعل في حاضرنا وإسهامه في توسيع أنظارنا إلى ما كان عليه وجودنا في الماضي وإلى ما هو عليه في الحال.

أما القسم الأول فقد تناولت فيه طائفة من الإشكالات التي ارتأيت أنها تندرج في الإطار العام للتأويلية القرآنية. وقد قسمته إلى الفقرات التالية:

في الفقرة (1 . 2) قمت بتعريف علوم القرآن وتحديد مجالها بصورة أتاحت لي اعتبارها بمثابة برنامج تأويلي متكامل تستند إلى ركائزه ومقوماته كل معرفة تفسيرية بالنص القرآني. وقد ميزت هنا بين علوم القرآن وعلوم التفسير معتمداً على مفهوم الخبرة التأويلية الذي يسمح بتصنيف علوم التفسير ضمن ما يمكن الاصطلاح عليه خبرة تأويلية عملية بالنص، وبتصنيف علوم القرآن ضمن ما يرجع إلى الخبرة النظرية بالعلوم السابقة. وأهم ما انطبع به هذا التمييز أنه لم يغفل العلائق التي تجمع في كل خبرة تأويلية بين شقها المراسي وشقها النظري.

وقد خصصت الفقرة (1 . 3) لمساءلة طبيعة البرنامج التأويلي الذي اهتدى علماء القرآن إلى أنه يؤطر عموم المعرفة التفسيرية. وما بينته في هذا الخصوص أن ذلك البرنامج لا يتأسس على كم متفرق ومتنافر من الأدوات والآلات العلمية وإنما يتأسس على منظومة متكاملة ومتفاعلة من تلك الأدوات والآلات، إذ تسري على هذه المنظومة مقتضيات التخاصّ (interdisciplinarité) التي تسري، من وجهة الأدبيات الإبستيمولوجية المعاصرة، على كل منظومة علمية قائمة على الموسوعية والتعدد.

وفي الفقرة (1 . 4) تناولت بالتحليل مراتب الفهم الإجرائية على نحو ما حددها علماء القرآن في «المعنى» و«التفسير» و«التأويل». وقد بينت هنا أن الخصوصية الإجرائية لكل مرتبة فهمية من هذه المراتب ليست سوى استجابة لمطلب تأويلي عام يقضي بتنويع أساليب التعامل مع المعنى في النص، لأن هذا المعنى لا يأتي كله على نمط واحد وإنما يأتي على أنماط متعددة ومتفاوتة.

ووقفت في الفقرة (1 . 5) على بعض من ضوابط التأويل عند علماء القرآن.

وقد فحصت في هذا الخصوص عينتين من تلك الضوابط: إحداهما تقوم على تقعيد مظاهر التشعب والاختلاف التي يحفل بها النص. والثانية تحيل على صنف محدد من الضوابط يستعان به على فهم المعاني عند إشكالها. ومن تحليل العينة الأولى انتهيت إلى أن النص يتحدد في الوعي التأويلي لعلماء القرآن على أنه جدل بين الوحدة والاختلاف، أي أنه جدل وتفاعل بين ما يتحقق فيه مختلفاً ومتفاوتاً وبين كونه وحدة معنوية حاضنة لتلك التحققات وناظمة لها. أما تحليل العينة الثانية من الضوابط فركزت فيه على بيان الكيفية التي جاءت بها هذه الضوابط متساوقة معرفياً والبنية الموسوعية لبرنامج التأويل على نحو ما سطره علماء القرآن.

في حين خصصت الفقرة الأخيرة من هذا القسم (1 . 6) لدراسة أخلاقيات التأويل. وما رمت إيضاحه في هذا الصدد أن علوم القرآن لا يمكن الفصل فيها بين بعدها المعرفي وبعدها القيمي، لأن الممارسة التأويلية في نظر علماء القرآن لا تستقيم إلا من حيث إنها معرفة وأخلاق.

وأما القسم الثاني فعالجت فيه إشكال نمذجة (modélisation) النص في التأويلية القرآنية. وقد مهدت له بتوطئة ناقشت فيها تصورات مجموعة من التأويليات المعاصرة لإشكال نمذجة النصوص وتمثيلها. وخلصت من ذلك إلى أن هذه التصورات تقوم على أسلوبين نظريين مختلفين: أحدهما اختزالي (réductionniste) يعمد إلى رد النصوص، على تنوعها، إلى نموذج تمثيلي مجرد يستمد شرعيته من اللسانيات الصورية. والثاني يتعارض مع الأول ويسعى إلى أن ينأى بنفسه عن الاختزال من خلال توسيع حدود النمذجة لتشمل علاقة النص بمنشئه، وعلاقته بذاته، وعلاقته بمستقبليه.

وعلى الرغم من الاعتراضات التي تقف اليوم في وجه إشكال نمذجة الوقائع النصية وتمثيلها إلى الحد الذي صارت معه التأويلية التفكيكية تذهب مذهب استحالة النمذجة فقد دافعت عن أن ما من تأويلية، قديمة كانت أو حديثة، إلا وتضمر في تضاعيفها تصوراً للنص وتمثيلاً نظرياً للكيفية التي يبنى بها ويصاغ. لهذا لا يمكن الحديث عن شكل واحد ومحدد من النمذجة وإنما عن أشكال متعددة يؤخذ فيها بعين الاعتبار منظور كل تأويلية إلى النص وطرق صوغها لأبعاده وتحققاته.

وفي خضم هذا، اقترحت استناداً إلى بعض الاجتهادات المعاصرة صيغة من النمذجة تُرَكِّبُ مجموع أبعاد العملية النصية وتؤلف بينها؛ ذلك أن نصاً من النصوص لا ينوجد إلا بمقتضى اعتلاقه بمن أنشأه وأخرجه إلى حيز الوجود، وبمقتضى اعتلاقه بذاته واتخاذه هيئة مخصوصة يباين بها ما سواه، وبمقتضى اعتلاقه بمؤوليه لأن بهم يكتمل وجوده ويغدو واقعاً محسوساً.

وأتصور أن صيغة نمذجية من هذا القبيل بقدر ما تنظر نظرة متوازنة إلى مجموع الأبعاد الوجودية للعملية النصية تضع في حسبانها خصوصية النصوص ومغايرة بعضها لبعض. لذلك، ومن هذا الجانب على وجه التحديد، افترضت أن الهيكل العام للنمذجة المقترحة يستوعب مختلف ما جاء عند علماء القرآن من مباحث متناولة هذا البعد أو ذاك من أبعاد النص القرآني؛ الأمر الذي دفعني إلى تنظيم تلك المباحث وإعادة بنائها في ثلاثة أبعاد:

أ - **بعد تكويني** (poïétique) درست في فقرته الأولى (2. 2. 1) علاقة النص بسياقه التاريخي، وذلك من خلال تحليل «أسباب النزول» وبيان كيف جعل منها القدماء سياقات ظرفية مرشدة إلى الفهم وموصلة إليه. وقد استفدت في ذلك من بعض مكاسب الدرس التداولي المعاصر وما يتيحه من إمكانات لتأطير السياق، زمنياً كان أو فضائياً، تأطيراً نصياً.

ودرست في فقرته الثانية (2. 2. 2) علاقة النص بسياقه الفضائي الذي تدل عليه مواقع النزول ومنازله، وهو السياق الذي تناوله القدماء ضمن مبحث «المكي والمدني». وقد أبرزت في هذا الخصوص أن حرص المفسرين على تتبع فضاءات النزول لم يكن إلا بغاية بيان ما لهذه الفضاءات من أهمية في تفسير النص وفهم أجزائه فهماً يرتبط فيه المتأخر في النزول بالمتقدم؛ الأمر الذي تؤول معه أجزاء النص ومفاصله مشدودة بعضها إلى بعض بروابط تفاعلية تجسدها الوحدة المعنوية لهذا النص وتشهد عليها السيرورة الفضائية لتنزيله.

في حين خصصت الفقرة الثالثة (2. 2. 3) من البعد التكويني لبحث العلاقة التي يقيمها النص بسياقه الإنجازي (contexte performatif). وقد ركزت في هذا على مبحث «الناسخ والمنسوخ» الذي لئن كان يحيلنا على واحد من التجليات التي يكون بها النص متعلقاً بذاته فإن فهمه يظل موقوفاً على معطيات البعد

التكويني وقرائنه الخارجية؛ ذلك لأن تسويغ وقوع النسخ في النص القرآني لا يتأتى إلا بالاسترشاد بطائفة من المقتضيات التداولية التي يرجع بعضها إلى مراعاة ظروف المكلفين وأحوالهم، ويرجع بعضها الآخر إلى النظر في مدى قدرة هؤلاء المكلفين على إنجاز الأحكام ومدى استعدادهم للعمل بها.

ب - **وبعد نصي** انصبت فقراته على جملة من المباحث التي اعتنى فيها علماء القرآن بخصوصية النص القرآني وفرادته. وقد درست في فقرته الأولى (2. 3. 1) منظور القدماء إلى الإعجاز وكيف صار عندهم خصيصة نصية بها تحصل المباينة بين النص القرآني وغيره من سائر النصوص، وبها أيضاً يعلو عليها ويتفوق. وارتباطاً بهذا تتبعت كيف تطور تمثل الإعجاز في وعي القدماء من حيز المسلمة الإيمانية إلى حيز البحث والاستدلال العلميين في كل من علم الكلام وعلم البلاغة.

ووقفت في فقرته الثانية (2. 3. 2) عند الكيفية التي افترض بعض علماء الأصول أن النص القرآني يعرب بها عن معانيه وقصوده الذاتية. وفي هذا الخصوص انطلقت من التمييز الذي عقده الأحناف بين مراتب الوضوح ومراتب الإبهام، وخلصت من ذلك إلى أن تقعيدهم أنماط إنتاج المعنى في النص (signifiance) يندرج ضمن ما يمكن وسمه بنحو نصي للوضوح في مقابل نحو نصي للإبهام.

بينما خصصت الفقرة الأخيرة من البعد النصي (2. 3. 3) لدراسة مبحث «التناسب» الذي انصرفت فيه عناية المفسرين وعلماء القرآن إلى التدليل على وحدة النص القرآني وتناسب أجزائه. وقد فصلت القول في بعض من اجتهاداتهم التي استنبطوا من خلالها جملة من الآليات النصية التي تشهد على ذلك التناسب وتكشف عن الأوجه التي بها يتآلف القرآن ويأخذ بعضه بأعناق بعض. وبالموازاة مع هذا ناقشت أهمية هذا المبحث وعمقه عند القدماء، وبينت الإمكانات الغنية التي يتيحها لتطوير منظور إلى النصوص بقدر ما يضطلع ببحث ما يستتر فيها من مظاهر الوحدة والانسجام (cohérence) يضطلع أيضاً ببحث ما ينتشر فيها من مظاهر التشذر والتشظي؛ وذلك من منطلق يقضي بأن وحدة نص من النصوص لا تلغي اختلافاته وتشظياته، كما أن هذه الاختلافات لا تلغي تلك الوحدة ولا تقوضها.

ج - **وفي البعد التأويلي** تناولت بالدرس جانباً من المباحث التي تحيل عند علماء القرآن على علاقة النص بمفسريه ومؤوليه، وذلك في ارتباط بما يحكم هذه العلاقة من أنظار وتمثلات فهمية متفاوتة وغير متقايسة (incommensurables). وقد أفردت فقرته الأولى (2. 4. 1) لبحث قضية «المحكم والمتشابه»، وبينت كيف جعل منها القدماء قضية تأويلية خلافية تابعة في تحديدها لخصوصية هذه المرجعية المذهبية أو تلك التي يصدر عنها كل مؤول في فهم النص وتمثل تمفصلاته المعنوية. ومن خلال تحليلي لكل من الموقف القائل بتأويل المتشابه والموقف القائل بالتوقف عن تأويله دافعت عن أن ابن تيمية لم يكن منكراً للتأويل بإطلاق كما يزعم البعض، وإنما كان منكراً لنوع محدد من التأويل هو ذاك الذي رام القبض على «أنطولوجيا» نص إلٰهي مفارق بمقولات ومحددات أنطولوجية معهودة ومشهودة. وفي السياق نفسه دافعت أيضاً عن أن القائلين بالتفويض أو التوقف لما أدخلوا المتشابه تحت دائرة الإدراك الإيماني لم يكونوا معادين للعقل أو منكرين لفعاليته، وإنما كانوا يقصدون بذلك أن المتشابه هو ذلك التمفصل الدلالي الذي لا تطَّرد فيه مساطر العقل ولا تجري فيه ضوابطه.

في حين خصصت الفقرة الثانية من البعد التأويلي (2. 4. 2) لدراسة الحدود التي تفصل عند القدماء بين التأويلات الغالية والتأويلات المعتدلة. وقد ناقشت هذه الحدود وبينت أن الغلو والاعتدال لا يعدوان كونهما صفتين لصيقتين بالتقويمات المذهبية والصراعية التي كانت تطلقها التوجهات التأويلية القديمة بعضها على بعض. لذلك دافعت عن أن الاعتماد فقط على هذه التقويمات الصراعية التي تقف على هامش الممارسة التأويلية لكل توجه لا يؤدي إلى النفاذ فيما به تكون هذه الممارسة حدثاً معرفياً متميزاً. فالصراع الحقيقي بين توجهات التأويل لا يبقى منحصراً في تلك التقويمات الخارجية، وإنما يمتد إلى العمق المعرفي لبرنامج التأويل الذي يقترحه هذا التوجه أو ذاك؛ وهو الأمر الذي جعلني أخلص، بعد تحليل كل من التوجه الظاهري لابن حزم والتوجه الباطني للقاضي النعمان والتوجه الوسطي للشاطبي، إلى أنه يستحيل إيجاد أساس من المقارنة بين برامج التأويل في هذه التوجهات أو حد أدنى من التقريب بينها؛ ذلك لأن ما من توجه منها إلا ويصطنع لنفسه استراتيجية فهمية خاصة يفترض أنها الأقدر على فهم حقائق النص وإدراكها، وأن ما سواها لا يرقى إلى ذلك؛

الأمر الذي يؤول معه الصراع التأويلي إلى سمة كامنة في قلب هذه الاستراتيجيات وموجهة لها إلى الحد الذي لا نعثر فيها إلا على ما يعكس أسباب تعددها وتباينها، ويسوغ دواعي انعدام المقايسة فيما بينها؛ وهو ما أضفى على التأويل في مجالنا العربي الإسلامي القديم بوجه عام مظاهر الغنى والتنوع التي كان بها مفهوماً حياً ومنفتحاً يستوعب الاختلاف ويتعايش مع التعدد. . .

هذا، ولا يمكنني الادعاء أني وفيت موضوع البحث كل ما يستحقه من عناية واهتمام؛ فالانشغال بالتأويل عند المفسرين وعلماء القرآن كان على درجة كبرى من التشعب والتنوع، وهو ما يحتاج معه إلى جهود علمية متظافرة تعيد النظر إليه بما يجدده ويكشف عن مكامن غناه. ولا شك أن مثل هذا الصنيع لن يفضي فقط إلى تجديد النظر إلى ذلك الانشغال، بل سيساهم أيضاً في جعله أكثر التصاقاً بعصرنا وأشد ارتباطاً بشؤون حياتنا وإشكالات وجودنا.

ولئن كنت أخص أحداً بعظيم التقدير وبالغ الشكر فإني أخص أستاذي الجليل الدكتور عبد السلام المسدّي الذي رعى هذا البحث بإشرافه العلمي الجاد والرصين؛ فقد كانت توجيهاته وملاحظاته النافذة مرآة ساطعة للأخلاق العلمية الرفيعة، وللموضوعية المستلزمة بين الباحث والمشرف عليه. فإلى أستاذي الكريم يعود الفضل فيما صح في بحثي واستقام، وعلي وحدي تقع مسؤولية ما فيه من هنات وسقطات.

ولا يفوتني في الأخير أن أتوجه بالشكر إلى جميع زملائي وأصدقائي على ما أسدوه لي من دعم وتشجيع وأنا بصدد إنجاز هذا العمل. وأذكر منهم أخي وصديقي الأستاذ عبد السلام أزيار الذي لم يتوقف، منذ بداية اهتمامي بهذا الموضوع، عن مساعدتي وتشجيعي؛ كما أشكر كل من ساهم من قريب أو من بعيد في تذليل ما اعترضني من صعاب وأنا أخوض غمار هذا البحث.

والله ولي التوفيق

مدخل عام

..."حتى لكأن الاستعادة عند العرب اليوم مقولة قائمة بنفسها تكاد لا تعرف وجوداً عند سواهم على النحو الذي هي عليه عندهم. ومن رام الوقوف على القواعد التأسيسية في هذه المقولة كفاه النظر في غائيتها وهي فك إشكالية الصراع بين القديم والجديد؛ فمقولة الاستعادة تنفي الديمومة إذ هي تكسر الزمن".

"يتناسل الموروث عبر الزمن فتتولد من الموجود الواحد كائنات متعددة على قدر ما تتولد من النص نصوص تلو النصوص".

عبد السلام المسدّي

التراث وأسئلة القراءة والتأويل

0.0. توطئة:

عندما يواجه الباحث موضوع التراث مقروناً بما أنجز عنه من قراءات، فالغالب أن يكون أمام اختيارين لا ثالث لهما: فإما أن يتبنى إحدى القراءات المتداولة لاقتناعه بكفايتها المنهجية والتحليلية، وإما أن يرفض هذه القراءات وينصرف عنها باحثاً عن قراءة جديدة يلتمس فيها ما لم يجده في غيرها. والمثير للاهتمام في كلا الاختيارين هو هذا الحرص الشديد الذي يوليه الباحث لمسألة القراءة بوصفها أداة لا يتأتى للتراث، في اعتقاده، أن يكشف عن حقيقته ومعناه إلا بالإعمال المحكم والمضبوط لمعاييرها المنهجية والإجرائية.

غير أننا في هذا المدخل لا نروم الانخراط في دعم قراءة بعينها ولا اقتراح ما يشبه «مشروع» قراءة بديلة؛ فالسير على هذا النهج لن يضيف إلا مزيداً من التضخم المنهجي الذي طالما عانت منه قضية التراث في فكرنا العربي المعاصر ولا تزال؛ ذلك أن انخراط فئة واسعة من قراء التراث في جعل المنهج أولوية حاسمة، والدعوة الصريحة إلى أن أفضل سبيل إلى الإمساك بالتراث هو اعتماد مناهج قرائية قادرة على النفاذ إلى مضامينه، يعكس تصوراً لا يعرب بموجبه التراث عن ذاته إلا عبر مجموعة من «الوساطات» المنهجية التي يتم إخضاعه المطلق لمسالكها واستلزاماتها؛ فالتراث، حسب هذا التصور، لا حقيقة له ولا كيان إلا من خلال تلك الوساطات التي إليها تعود مسؤولية إخراجه من دائرة السكون والغياب وإدخاله في دائرة الحركة والحضور [انظر: الفقرة 0. 4].

لكن ما يظل لافتاً للنظر هو هذا النسيان الذي طوى، وبسرعة فائقة، عديداً من أنظار المنهجيين ومقالاتهم، وبقي التراث قائماً شامخاً يقاوم أشكال التنميط التي أدرجته فيها هذه المقالات ويتمرد عليها؛ فالأمر هنا كما لو كان تعبيراً ذاتياً

من قبل التراث عن تمنع راسخ إزاء كل من يسعى إلى أن يسد مسده في الحديث عن نفسه والتكلم بديلاً عنه. وهذا يفرض علينا أن نتساءل عن طبيعة الأسس التي استحكمت في صيغ استعادة التراث حتى آلت فقط إلى صيغ خاضعة لسلطة هذا المنهج أو ذاك، ومذعنة لإملاءاته وإرغاماته. وتبعاً لهذا ينبغي أن نتساءل أيضاً: ألا تستوجب العلاقة بالماضي أفقاً آخر من «الأخلاقيات» غير تلك التي دأبت على معاملته معاملة موضوع تتنازع عليه المناهج من أجل تملكه وإحكام السيطرة عليه؟

مثل هذه الأسئلة هي ما سيشكل محور اهتمامنا فيما يلي من فقرات. ومن مناقشتها وتفصيل القول فيها لا نتوخى الاندراج في معترك السجال المنهجي والقرائي الدائر حول التراث، وذلك لاقتناعنا بأن هذا السجال الذي بلغ حداً عظيماً من التضخم لا يحتاج إلى من يؤجج فيه شرارة إضافية من النزاع و«العنف»، بل هو أحوج ما يكون إلى من يضفي عليه قدراً من اللين والاعتدال ولو بتأمل مقتضياته، وتفكيك البؤر والمضمرات المذكية فيه لمنازع العنف وأسبابه. وليس هذا بموقف يكفر بقيمة المناهج وأهميتها، ولا بسلوك يكن لها العداء كما قد يتبادر إلى الذهن. كما أنه ليس موقفاً «ضد المنهج» بالمعنى الذي يتبناه المدافعون عن نزعة فوضوية[أ] تقول بفساد المناهج وقصورها [فيرباند، 1975]؛ فهذه النزعة، وإن اتسمت بعض تفصيلاتها النقدية بالعمق والوجاهة خاصة عندما ترفض أن يختزل تاريخ طويل ومعقد لعلم ما أو لنظرية من النظريات في نسق بسيط وقار من المبادئ والقواعد المنهجية، فإنها تجعل من الطعن الجذري في المناهج مبدأً وغاية منشودين لذاتهما؛ فالطعن هنا بقدر ما يندرج في استراتيجية نقدية تروم الإبانة عن حدود المناهج ومآزق انغلاقها يؤول هو نفسه أيضاً إلى منزع «عقدي» منغلق بدوره على أصوله ومصادراته.

لذا، لا يعود عدم انتظامنا إذن فيما يدور حول التراث من صراع بين المناهج إلى أي نزعة ننقاد معها إلى التحلل من كل التزام بفكرة المنهج؛ فالمناهج، في نظرنا، ليست منازع تحليلية وإجرائية مغلقة تجبرنا على الانصياع الصارم لقراراتها وتعليماتها. إنها مسالك وجسور لا تربط بيننا وبين موضوعات

(أ) anarchisme

معينة بغرض محاصرتها وتشديد الخناق عليها، بل بغرض تيسير انعقاد أفق مفتوح من الحوار والتفاعل معها.فهي استراتيجيات تواصلية منفتحة تؤمن بين الدارس وموضوع اشتغاله علاقات حوارية متكافئة يتاح فيها للإصغاء المتبادل بينهما مستلزمات وروده وانعقاده. وهو ما يدفعنا إلى التأكيد منذ البداية أن نظرتنا إلى المناهج هي نظرة إلى ما به تكون الحوارية[أ] خاصية ممكنة بين ذاتيتين متفاعلتين: ذاتية الدارس، وذاتية موضوع الدراسة. وبهذا نختلف مع من يستعمل المناهج بوصفها أجهزة صارمة من التوصيات والقرارات التي لن يتكشف موضوع ما إلا بخضوعه لها؛ ذلك لأن الدارس الذي يستعمل المناهج على هذا النحو لا ينظر إلى موضوعه إلا نظرة أحادية تلزمه بها طبيعة السُّلَط المنهجية التي يتبناها ويأخذ بها؛ وهذا ما يجعله يتبوأ منزلة «استعلائية» ينتفي فيها كل إمكان للحوار المتبادل بينه وبين موضوعه. وبموجب ذلك يتحول موضوع الدراسة إلى مجرد «مأمور» يمتثل لأوامر تلك السُّلَط وأحكامها، وكأن هويته لا تتحدد ولا تنجلي إلا من خلال ما يكون به في علاقة خضوع وامتثال.

هذا النوع من الاستعمالات المنهجية هو ما سنعمل على مقاربة مقتضياته، ومناقشة بعض من مضمراته التي تستحكم في تصوره للعلاقة بموضوع التراث. . .

1.0. في رد الاعتبار إلى التراث:

0 . 1 . 1. مما يلاحظ على الإنتاج الفكري العربي الحديث أن المسألة التراثية شغلت فيه وتشغل حيزاً واسعاً من العناية والاهتمام. وقد لا نبالغ إذا ما اعتبرنا أن معظم هذا الإنتاج يكاد يكون في الانشغال بالتراث إن على صعيد إعداد نصوصه وتحقيقها، أو على صعيد قراءتها ونقدها. وكان من نتائج هذا أن توافرت مادة نصية ضخمة وتراكم نقدي هام يجوز معهما أن نتحدث عن تشكل تخصص معرفي قائم بذاته يعنى بموضوع التراث تحقيقاً ودراسة ونقداً؛ وهو الأمر الذي تعكسه كثرة المشتغلين بهذا الموضوع، وتنوع مواقفهم منه، وتعدد مداخلهم الدراسية إليه؛ فراح بعضهم يهتم بما تحصل من هذه المواقف عامداً

(أ) dialogisme

إلى مساءلتها وتقويم منطلقاتها من خلال ما أفرده لها من مؤلفات متخصصة وأبحاث مستقلة[1].

وأمام سعة هذا التراكم وتفاوت مراتب الاجتهاد فيه يلزمنا أن نتساءل: هل يصح القول إن التراث أضحى بحدوده المعرفية والتاريخية مسألة متجاوزة بالنظر إلى تعاقب سلسلة من الثورات المعرفية والفكرية في أزمنتنا الحديثة؟ أو بمعنى آخر، هل مازالت هناك من حاجة قائمة إلى مزيد من البحث في المسألة التراثية، ومن جدوى مطلوبة لمواصلة الانشغال بها في خضم الانقلابات التي شهدها الفكر ولا يزال يشهدها إلى وقتنا الحاضر؟

بداية، ينبغي التأكيد أن مسألة التراث لا يحق اعتبارها مسألة محسومة ومتجاوزة مثلما تزعم ذلك بعض الدعاوى التي ترى فيها عائقاً يحول دون الانخراط في العصر بكل ما يتيحه من ممكنات، وذلك من نواح متعددة: فهي، أولاً، ليست قضية[أ] منطقية مجردة يمكن تحليلها بحدود الصدق والكذب، أو بمعايير الصواب والخطإ عند قبولها الانطباق على معطيات واقعنا الراهن، أو عند عدم قبولها ذلك. فمن يتجه في التراث هذه الوجهة «التقويمية» سينقاد حتماً إلى تجريده من عمقه التاريخي، واعتباره ركاماً من القضايا الجامدة التي لم تعد تستجيب منطقياً لواقع عصرنا. إن التراث ليس قضية منطقية نقوم صوابها أو خطأها قياساً على زمن مرجعي هو الحاضر. إنه واقعة تاريخية جرت في تجربة لها اقتضاءاتها واشتراطاتها، وهو لا يستلزم منا إخضاعه لتقويم نميز فيه حدود استجابته لمتطلبات عصرنا من عدم ذلك، بل يستلزم منا فهمه في حدود التجربة التاريخية التي تحقق فيها ليتيسر بيننا وبينه انعقاد جسور مبسوطة من الحوار المتواصل لا أثر فيها لأي مظهر من التقويمات الاختزالية، ولا لأي شكل من أشكال الإسقاط. إنه يدعونا إلى أن نستكشف فيه أوجه الملاءمة التاريخية

---

(1) هناك أبحاث ومؤلفات عديدة في هذا الخصوص، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:
- حسن حنفي، (1980)، **التراث والتجديد**.
- محمد عابد الجابري، (1980)، **نحن والتراث**.
- محمد أركون، (1987)، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**.
- طه عبد الرحمان، (1994)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**.

(أ) proposition

لإنتاجيته وفاعليته ضمن الأفق الزمني[أ] الذي جرت وقائعه فيه، لا أن نبحث عن أوجه مقايسته وتطابقه مع عصرنا.

هذا من ناحية، أما من ناحية ثانية، فإن العصر الذي نحيا في أفق ممكناته ليس سوى نتاج لآفاق زمنية جرت في الماضي وتواترت حتى انتهت إلينا. وبذلك يصعب حصر التراث وتسييجه في عصر «مثالي» من عصور الماضي إلا إذا كنا نتوخى تجريده وإضفاء التعالي[ب] عليه؛ فلكل عصر تراثه الذي صيغ على مقتضى الاستلزامات المؤطرة لتاريخيته. كما لا يمكن اعتبار التراث مدونة من المعارف والقيم التي فقدت مع مرور الزمن ديناميتها وحيويتها وآلت إلى جثة هامدة تتطلب البعث والإحياء، بل هو مجمل تقاليدنا المعرفية والجمالية والسلوكية التي اطرد تواترها إلينا عبر تلاحق العصور؛ وهو ما يؤكد أن التراث مفهوم تاريخي يكتسب ديناميته وفاعليته من خلال انتقاله إلينا عبر انصهار الآفاق الزمنية[ج] [غادامير، 1960] وتفاعلها، وليس مفهوماً قاراً تقوده سكونيته إلى أن يتموقع فوق الزمن، أو على الهامش منه.

ينضاف إلى ذلك أن التراث يتحدد بالنسبة إلى جماعة حضارية معينة بما هو مدار هويتها وملمح اختلافها عن الآخر؛ وتوطيد الصلة بما مضى منه ويمضي إغناء لهذه الهوية وتقويض لما يمكن أن يفضي فيها إلى الانغلاق على الذات، والانفصال عن الآخر.

وفي هذا المنحى، كان للمكتسبات التي جاءت بها الهيرمينوطيقا[د] المعاصرة (=التأويلية) بتياراتها الفلسفية والأدبية أثر بارز في مراجعة عدد من الأحكام والاقتناعات التي رسخها عن التراث فكر الحداثة بوصفه فكراً ينزع إلى القطيعة مع الماضي والتمرد على تقاليده. فالاعتقاد في أن «مفهوم العقل» مثلاً، أو مفهومات أخرى مرتبطة به قد عرفت مع الحداثة «اكتمالها» النظري، على نحو ما يذهب إلى ذلك الأستاذ عبد الله العروي [العروي، 1996]، يجعلنا نعتبر أن

(أ) horizon épocal

(ب) transcendance

(ج) fusion des horizons

(د) L'herméneutique

إنجازات عصور ما قبل الحداثة هي مجرد إنجازات «ناقصة» وعديمة الكفاية؛ وهو ما يمكن أن يستحيل معه التراث إلى مجموعة من النصوص والمضامين «الميتة»، وإلى مجرد مستودع من الحقائق والمعاني التي هجرها العقل ولفظها الاستعمال.

والحق أن مثل هذه الدعوى تتناسى أن لكل عصر منجزاته وتراثه، وأن إضفاء حظوة تاريخية على عصر محدد وقياس السابق واللاحق من العصور عليه، هو حكم بإطلاقية هذا العصر وبقداسة تصوراته؛ فالانطلاق من عصر مرجعي حاسم يمثل منحى عقدياً في فهم كينونة الفكر وتمثل امتدادها التاريخي. ولا شك في أن الفهم الذي يتحول إلى عقيدة ينتهي به المآل إلى الانحسار في دائرة الميتافيزيقا من حيث هي اختزال لهذه الكينونة، ونزوع عنيف إلى السيطرة عليها وإحكام القبضة على تجلياتها في المغلق من الأبنية والتصورات. [فاتيمو، 1994].

وفي تعارض مع هذه الدعوى، لا نتصور كذلك أن جماعة ما تعود إلى تراثها (أو إلى تراثات الجماعات الأخرى) وهي تفترض حيازتها القدرة على بعث الحياة فيه وامتلاكه على نحو من الأنحاء؛ فعود بهذه الصيغة يقضي سلفاً بإعدام التراث، وبفقدان مضامينه لكل حيوية تاريخية. إننا لسنا من نعود إلى التراث كما يتوهم البعض، بل هو الذي يأتينا عائداً إلينا ومتسللاً إلى أفقنا ووجودنا. إنه مجموع تقاليدنا ورؤانا إلى الأشياء وإلى العالم كما انتهت إلينا عبر تواتر الأجيال، وانصهار الآفاق والأحقاب. إنه بعبارة أخرى، «عودة المنسي» في كينونتنا، أو «عودة الموتى الذين يتكلمون» معنا ويتحدثون إلينا عما تجلى في الماضي من كينونتنا وعن الذي ما فتئ يتجلى. غير أن المفارق في الأمر هو أنه لم يكن لدينا ما يكفي من الود والألفة نحوهم للإصغاء العميق إلى أقوالهم. وعوض أن ننصرف إلى محاورتهم بما يقتضيه «ورع» الفكر وجلاله انصرفنا عنهم وأرجع إليهم بعضنا ما نحياه من عجز وما نتخبط فيه من مآزق؛ وهو ما أضحى معه كلامهم «شديد البأس دائماً على فكرنا [كلما عادوا إلينا، وعدنا إطلاقاً غير] متأهبين كما ينبغي لكي نجابه هولهم». [الخطيبي، 1980: 13].

ليس التراث، إذن، مسألة محسومة يمكن تأطيرها في أجوبة مغلقة ونهائية؛

فبمقتضى حدثانه في أفق تاريخي محدد وجريانه في الزمن يعتبر أعمق وأعقد من أن يقبل ذلك؛ كما أنه ليس منظومة فكرية ناجزة ترجع إلى ما مضى وانقطع في سلسلة من تاريخ الأفكار تنقطع فيها الحلقة الواحدة عن الحلقات السابقة واللاحقة؛ فمن يزعم أن التراث إنما هو حلقة مضت وانقطعت عنا يفصل الفكر عن جذوره ويقتلعه من شجرة أنسابه، إذ لا وجود لفكر يعيش منقطعاً عن تقاليده ومبتور الصلة بماضيه. وكل من يقول بذلك يحكم على هذا الفكر بـ «اليتم» الجذري ويقذف به إلى حالة قصوى من العزلة والأحادية.

إن التراث، في رأينا، يمثل أرضية الفكر وتقاليده الخلفية التي لا يمكن فهمه فهماً ملائماً خارج استدعائها والإحالة عليها؛ ذلك لأن الفكر إحالة متواصلة على جذوره وتقاليده، وحوار مستمر معها. وبذلك يكتسب التراث ديمومته وفاعليته لا لكونه يختزل حظوة أو شرعية ميتاتاريخية[أ]، وإنما لكونه الأرضية التي تشكلت فيها وما انفكت تتشكل جذور الفكر وتقاليده المتواترة.

2.2.0. غير أن المواقف المقترنة باستعادة تراثنا العربي الإسلامي، على نحو ما سنبين أسفله، تفاوتت بين من يعتبر هذا التراث حلقة اكتملت في الماضي، ولا معنى للفكر اليوم ولا إمكان لاستئنافه إلا في ضوء أسسها ومستلزماتها (=الموقف التقليدي)، وبين من يعتبره حلقة مضت وانقطعت عنا وانقطعنا عنها، ولا يمكن أن نفكر اليوم ولا معنى لانخراطنا في الحاضر إلا بفك كل ارتباط ممكن بها، وإحداث قطيعة مع تقاليدها ومع أنماط الوعي التراثي المتجذر فيها (=الموقف الحداثي).

والمثير للاستغراب في كلا الموقفين أنه يُفرض على وجودنا أن ينجر إلى أقصى حالات الاغتراب؛ ففي الموقف الأول: يملى علينا أن نعيش اغتراباً في علاقتنا بالأفق التاريخي الذي ننتسب إلى تجربته، وفي علاقتنا بالعالم المعيش الذي نوجد فيه ونحياه. وفي الموقف الثاني: يطلب منا أن نعيش حالة أخرى من الاغتراب، لكن هذه المرة في علاقتنا بمنابع كينونتنا وبما شهدته من تحولات وامتدادات عبر الأحقاب. إلا أن ما يظل في الموقفين معاً طي النسيان أن مهمة

(أ) méta-historique

الفكر هي مجاوزة هذا الاغتراب وإزاحة أسبابه، والبحث للإنسان عما به يغدو في ألفة مع ماضيه ومع حاضره.

إن الفكر استذكار[أ] لما تجلى في الماضي من كينونتنا وللذي ما انفك يحدث ويتجلى [انظر: هيدغر، 1954]. وهو بهذه المهمة لا يتخذ من الكينونة موضوعاً "ماضوياً" يتذكره ويتمثله في ناجزيته وانقضائه، بل يتموقع في قلب تجليات هذه الكينونة ومجريات تحققها في الزمن حتى يتأتى له فهمها على النحو الذي تجلت به ماضياً وتتجلى به حاضراً، أي على النحو الذي يكون فيه الماضي والحاضر أفقين متفاعلين ومتحاورين؛ فالاستذكار هنا ليس ارتكاساً نحو الماضي، ولا إقامة فيه؛ إنه بالأحرى توجه نحو المستقبل من خلال ما تتيحه أواصر التفاعل بين الماضي والحاضر، ومن خلال ما يسمح به انفتاح أحدهما على الآخر من استجابة لانتظارات، وجواب على أسئلة موضوعة، وإثارة لأسئلة جديدة، واحتكام إلى قيم ومواقف واختيارات [فاتيمو، 1989: 42-43]. كما أنه ليس بعثاً للماضي أو إحياء له مثلما لو كان هذا الماضي منتهياً ومنقطعاً عنا؛ فعن طريق التواتر التاريخي نجد أنفسنا أمام قيم وتصورات، وأمام لغات ونصوص انتقلت إلينا لا لنحنطها ونضعها في المتاحف، وإنما لنجدد فهمنا لها ونتحاور معها بود ومحبة، لأنها قوام كينونتنا، ولأنها مما يشكل لاستمرارنا «موجهاً ممكناً نسترشد به في انتظاراتنا واختياراتنا» المتطلعة إلى المستقبل. [فاتيمو، 1989: 43].

وإذا سلمنا بذلك فإن الفكر، من حيث هو استذكار، يغدو منظوراً منفتحاً على ذاته وعلى تاريخه وتراثه، لا مجال فيه للانغلاق على مبدإ ولا على أصل من الأصول الميتافيزيقية الثابتة سواء أكان ذلك متصلاً بالماضي أم متصلاً بالحاضر. إنه مسؤولية معرفية وأخلاقية تجاه الماضي وتجاه مختلف تجليات كينونتنا ومجريات تحققها عبر الأزمان. لهذا لا يملي علينا الاستذكار اختزالاً لحقائق الماضي في نوع من النظم المعرفية القارة، ولا إثباتاً لصلاحية البعض من هذه النظم، واستبعاد صلاحية البعض الآخر؛ فهو ينبذ العود إلى الماضي استناداً إلى أسس تفاضل بين حقائقه، أو تعاملها معيارياً معاملة العلم الطبيعي

(أ) remémoration

لـ «أشيائه» وموضوعاته؛ ذلك لأن الماضي ليس موضوعاً من موضوعات العلم، وإنما هو ما به يكون الفكر تفكراً في تقاليده واستذكاراً لها. ومن ثم، فلا مكان في هذا الاستذكار لأي ضرب من ضروب الانتقاء والمعيارية، ولا لأي نزوع علمي[أ] تؤول بمقتضاه حقائق ذلك الماضي إلى موضوع للضبط و«التشييء». ولعله بهذا لا يروم إلا أن يكون علاقة تأويلية بالماضي تتاح فيها بينه وبين الحاضر أقوم مسالك الحوار وأوسعها انفتاحاً؛ أي يتاح فيها «احتفاء» متجدد بذلكم الماضي، وفهوم حية لآثاره وإبداعاته. . . .

2.0. التراث وصراع القراءات:

1.2.0. في سياق هذا التوجه المبني على إعادة الاعتبار إلى التراث، كما تمت الإشارة إلى بعض ملامحه في الفقرة أعلاه، نود أن نتساءل عن طبيعة العلاقة التي يقيمها بالتراث العربي الإسلامي قراؤه ونقاده المحدثون، وعما يؤسسها من أصول ومرتكزات. ويتحدد مسعانا هنا في إثارة الأسئلة المتصلة بأنماط قراءة هذا التراث وبيان طابعها الإشكالي العام، دون أن يكون غرضنا الاهتداء إلى موقف «نهائي» من التراث، أو نشدان التوصل إلى برنامج بديل لقراءته.

يجد الباحث المشتغل بالتراث نفسه، إذن، مواجهاً بأسئلة متعددة أهمها: ما نوع الصيغة المثلى التي ينبغي أن يستعاد بها التراث؟ ولأية أغراض ومقاصد تنجز هذه الاستعادة؟ وبأية وسائل منهجية وقرائية يمكنها أن تتحقق؟

هذه الأسئلة (وغيرها) تمثل لمجموع المشتغلين بقضايا التراث خلفيات نقدية وقرائية تؤطر صيغ استعادتهم للتراث، وتوجه بأنحاء متفاوتة طريقة تعاملهم مع نصوصه وقطاعاته المعرفية المختلفة. وقد نلفي عند بعضهم حضوراً قوياً لهذه الأسئلة وتشديداً عليها، انطلاقاً من أن الوعي الإشكالي بها سبيل إلى بناء الاستعادة على أسس نقدية، وأداة لإعادة صياغة نصوص التراث وفق حاجات الحاضر ومستلزماته. وقد نلفي عند البعض الآخر اطمئناناً تاماً إلى نوع من

(أ) scientisme

العلاقة غير الإشكالية بالتراث، لتصوره أن طرفي الاستعادة (=المستعيد والمستعاد) لا تقوم بينهما أية مسافة تاريخية كانت أو نقدية أو تأويلية؛ فالاستعادة عنده هي صيغة من التماهي بين الماضي والحاضر بمقتضاها يرتقي التراث إلى ذلك المنطلق الذي يؤمن مجالاً واسعاً من الحلول «المثلى» والجاهزة التي تقبل الانطباق على حاضرنا بمختلف أبعاده وتعقيداته.

وانطلاقاً من هذا التعارض في تصور التراث يمكننا التمييز بين نمطين من القراءات[2]: قراءات تعتقد أن التراث منظومة قارة وخالصة من المعاني الشفافة والحقائق التي لا يداخلها لبس ولا اشتباه؛ وهو عطاء اكتمل في ماض ذهبي، واستقرت أصوله ومقوماته في صورة وجود نوعي يعلو على الزمن، وعلى حركته المتسمة بالتغير والالتباس. وبهذا المعنى، لن تستقيم استعادة التراث المطابقة لماهيته ولصورته النوعية إلا عبر اتخاذه موضوعاً ناجزاً وخالصاً لما يصطلح عليه «بعثاً» أو «إحياء»؛ أي لما هو في حكم أداة مرآوية فوق تاريخية[أ] يفترض أنها تعكس حقيقة التراث وهويته بأجلى مراتب الصفاء والتطابق.

وقراءات أخرى تقول بعكس ما سبق، وتتصور أن التراث ليس منظومة من الحقائق والمعاني الثابتة التي يمكن العود إليها في صورتها الأصلية والحرفية؛ بل هو عبارة عن نتاج ينتسب إلى الماضي، أي عبارة عن نتاج ينطوي على اجتهادات وتصورات ونصوص وأفعال وتقويمات تحكمها هواجس السياق التاريخي الذي انبثقت فيه ومقتضياته. وبذلك لا تقوم الاستعادة على استنساخ مطابق لمعطيات التراث ولأنماط وجوده في الماضي؛ وإنما تقوم، خلافاً لهذا، على صيغ من إعادة بنائه متعددة، وعلى فهوم لحقائقه وتمثلات لمعانيه متنوعة بتنوع التوجهات النظرية والمنهجية العائدة إليه.

ومن دون شك، فإن هذا التصنيف الذي نعتمده للتمييز بين نظرة التقليديين

(2) يتباين الدارسون في تصنيف القراءات المنجزة حول التراث. ويرجع تباينهم هذا إلى طبيعة أسسهم وخلفياتهم النظرية والنقدية التي ينطلقون منها في تصنيف هذه القراءات وتقويمها. . . وقد وقع اختيارنا على تصنيف ثنائي القسمة (تقليدي/ حداثي)، لكونه يختصر أبرز القراءات وأهم المواقف المتداولة بشأن التراث.

(أ) supra-historique

إلى التراث ونظرة الحداثيين[3] تعوزه القدرة التعميمية التي نلحظها في بعض التصنيفات الأكثر تمثيلية وتشخيصاً لواقع الدراسات التراثية ولنماذج القراءات المطبقة فيها[4]. غير أننا نعتمده لكونه يضمن لنا وقفة عند أبرز القراءات وأكثرها تداولاً، ولكونه أيضاً يؤمن لنا قدراً من الحياد في تشخيص هذه القراءات وفهم المواقف المترتبة عليها فهماً محايثاً[أ]؛ وذلك لدرء أي تورط في ضروب من المفاضلة التي قد ننساق معها إلى الإعلاء من شأن قراءات والحط من شأن أخرى.

وانسجاماً مع هذا، نعتقد أن المدخل الموضوعي إلى إثارة الإشكالات المرتبطة بقراءة التراث يبدأ بالتحرر من تلك الأحكام التقويمية والصراعية التي يغذيها ويؤججها النزاع المحتدم بين التقليديين والحداثيين حول من له أحقية امتلاك مضامين التراث واستثمارها على نحو أمثل؛ ذلك أن الانخراط في هذا النزاع لن يكون إلا بحثاً عن مزيد من تأجيج «العنف» وإذكائه في علاقتنا بالتراث؛ فالنزاع على النسخة الأصلية لملكية التراث لم يتوقف عند حدود دفاع القراء عن الوسائل التي تثبت أصالة نسخة كل منهم على حدة، بل تعداه إلى التراث في صميمه. وهذا ما جعله يستحيل إلى «حلبة» تتجابه فيها أعنف التفسيرات، وتصطرع فيها أقوى السُّلَط وأكثرها تشريعاً وتسويغاً للحذف

(3) لا نقيم التمييز بين «تقليدي» و«حداثي» على أي حكم من أحكام القيمة، فهما عندنا صفتان تخصصان قراءات ومواقف محددةً من التراث، ونستعملهما بصرف النظر عما يغذيهما ويحيط بهما من أسباب السجال والصراع.

(4) تتفاوت طرق الدارسين في تشخيص واقع القراءات المتعلقة بالتراث وتصنيفها كما أشرنا في الهامش (2)... ويكفي أن نمثل لذلك بما قام به الأستاذ م.عابد الجابري حين وسع تشخيصه النقدي ليشمل عينات متعددةً من القراءات صنفها في ثلاثة أنماط هي: «القراءة السلفية» التي تقوم على «فهم تراثي للتراث»... و«القراءة الاستشراقية» التي ترتكز «على قراءة تراث بتراث» من خلال إرجاع التراث العربي الإسلامي «إلى «أصوله» اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية، إلخ... و«القراءة اليسارية» المنحصرة مهمتها في «وجوب» أن يكون التراث العربي الإسلامي «انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين «المادية» و«المثالية» من جهة أخرى»... وقد انتهى الأستاذ الجابري بخصوص هذه القراءات جميعها إلى خلاصة نقدية جوهرية مفادها أنها «سلفية النزعة»، وأنها تتأسس «فعلاً على طريقة واحدة في التفكير»... انظر تفصيل القول في هذا في: الجابري (1980)، ص5-17.

(أ) immanent

والإقصاء، حذف قطاعات وأجزاء من التراث بدعوى «تخلفها» وعدم راهنيتها، وإقصاء القراءات والمواقف المنافسة[5].

وبالطبع، فقد أدى هذا النزاع بكل موقف إلى أن يقدم نفسه بديلاً عن المواقف الأخرى ويواجهها بالطعن فيما انتهت إليه من تصورات ونسخ للتراث؛ فالتقليديون يذهبون إلى أن الأطراف الأخرى تشوه حقيقة التراث، وتعبث بانسجام معانيه وصفائها. بينما يذهب الحداثيون إلى أن الآخرين يظلون سجناء فهم جامد للتراث لا يتجاوزون فيه تكرار قضاياه وإعادة إنتاجها.

والأكيد أن تعارضاً من هذا القبيل في المواقف وفي التقويمات الصراعية المصاحبة لها يعكس انتفاء صريحاً للقدرة على الحوار بما هو تفاعل إيجابي بين القراء يغني فهومهم للتراث، ويجنبهم السقوط في الانغلاق الذي لا ينتج عنه بين المتخاصمين إلا عنف الأحكام ومطلقها.

2.2.0. إن الحاجة إلى التراث لا تكمن في اختزاله إلى حلبة للصراع تستباح فيها مختلف وسائل العنف وفنون المجابهة من أجل السعي القوي إلى تملكه وبسط النفوذ عليه؛ فالتراث، مهما بلغ الصراع من حدة وشراسة بين من يتنازعون على شرعية ملكيته واحتوائه، سيبقى حيث هو أرضية لتفكيرنا، وحصيلة

---

(5) يستوي كل من التقليديين والحداثيين في إذكاء هذا الصراع وتأجيج موجباته. ويمكن أن نمثل لهذا بأحد دعاة تجديد التراث لنلمس كيف يعكس موقفه أقصى درجات العنف في علاقة قراء التراث بعضهم ببعض. يقول:

«وإذا كان من حق كل باحث أن يساهم في تجديد التراث فلا شك أن الهيمنة والسيطرة ستكون لأنصار أشد اتجاهات التراث تخلفاً ورجعية بحكم سيطرة هذه الاتجاهات على مجمل التراث لفترة طويلة [. . .]. إن مطلب التجديد على وجاهته وأهميته إذا لم يستند إلى فهم «علمي» للأصول الموضوعية التي قام التراث على أساسها كفيل بأن يؤدي إلى تكريس أشد عناصر التراث تخلفاً إلى جانب أنه يساند ـ دون وعي ـ أشد القوى سيطرةً وهيمنةً ورجعيةً في الواقع الراهن». [نصر حامد أبو زيد (1990)، **مفهوم النص**، ص17].

ولا شك أن من يتأمل هذا الكلام لن يقف فيه فقط على مكامن العنف المتطاير منه، بل سيقف فيه أيضاً على دعوة صاحبه الصريحة إلى جعل التراث أداةً من أدوات التدافع الاجتماعي وتحويله إلى «حلبة» فسيحة للمجابهة وخوض الصراع. . . هذا فضلاً عن تعامل انتقائي واضح مع التراث ملتبس بتقويمات جاهزة مرتبطة بواقع آخر غير واقع التراث وحقيقته. . .

متلاحقة لما مضى من كينونتنا لا تقبل حلقاتها المتآخذة أن تكون عرضة للاجتثات، ولا لأي شكل من أشكال البتر والاستبعاد.

وقد لا نجانب الصواب إذا ما اعتبرنا أن العنف المستحكم في صراع التقليديين والحداثيين على التراث لا يرجع إلى فهم ما لقضايا هذا التراث وللمقتضيات التي تستند إليها خبرته بالحقيقة في سياق إنتاجي وتاريخي محدد، بل يرجع أساساً إلى تباين نظرة المتصارعين إلى الواقع الذي يحيون فيه، وتعارضهم في إيجاد الحلول لمعضلاته وإكراهاته. وبذلك يُتخذ التعامل مع التراث سلاحاً من أسلحة التدافع الاجتماعي، ووسيلة تمكن من يمتلكها ويحسن استثمارها من اكتساب موقع وحظوة بارزين في هذا التدافع؛ وهو الأمر الذي يجعل المواقف الصراعية من التراث ملتبسة ومتلونة بالمواقف والتقويمات المصطرعة في الواقع؛ فالمضمر في ذلك لا يكمن في بناء فهم مخصوص لكينونة التراث ولحقائقه المتواترة؛ وإنما يكمن في الاتكاء عليه، واتخاذه ذريعة لتصريف موقف ما من الواقع الذي يحياه ويتواجد فيه مستعملو هذا التراث ومستعيدوه.

والأكيد أيضاً أن الصراع على التراث بالخلفيات المشار إليها شكل للمتصارعين عائقاً حقيقياً حال دون تطويرهم قراءات يكون الاختلاف فيما بينها اختلافاً منتجاً، وحال أيضاً دون توجههم إلى التراث بغرض تجديد فهم حقائقه، وبيان مدى تأثيره وفاعليته في وجودنا وتفكيرنا؛ فلقد كرس كل منهم مجهوده الفكري بحثاً عن الاستفراد بالنسخة الأصل للتراث، واستبعاد النسخ الأخرى بمسوغات زيفها أو عدم صلاحيتها للقدرة على مسايرة الحاضر والاستجابة لمتطلباته. وهو ما أصبحنا معه أمام نسخ للتراث يلغي بعضها البعض الآخر لا على أساس الاختلاف في الفهم المحايث لكينونة هذا التراث ولطبيعة حدثانه التاريخي، وإنما على أساس إرادة تملك هذا التراث، واتخاذه أداة للسيطرة الاجتماعية والمعرفية. وبهذا فإننا أبعد ما نكون هنا عن مناظرة فكرية بين المتصارعين من القراء تراعى فيها آداب الاختلاف وأخلاقياته مراعاة تنعكس على العلاقة بالتراث وعلى النظر إليه نظرة منفتحة لا مجال فيها لأسباب العنف والدغمائية. إننا على العكس من ذلك، نوجد في خضم صراع تحول بموجبه التراث من كينونة تتطلب منا فهمها وإنتاج معرفة متجددة بها، إلى ملكية للظفر

بها وحيازتها تغدو معها كل أشكال العنف مشروعة ومستباحة[6].

وإذا كانت لهذا الصراع بالطبع موجباته الاجتماعية كما أسلفنا، والتي يعود بيانها وتفصيل القول فيها إلى إدراجها في إطار اجتماعيات المعرفة[أ]، فإننا نكتفي فقط بإثارة ما لذلك من انعكاس على القراءة عند خلطها بين واقع التراث والواقع الذي ينتسب إليه القارئ؛ فإخضاع التراث لقراءات يوجهها صراع له موجبات سياقية ومجتمعية عامة هي ليست من صميم هذا التراث ترتبت عليه إجمالاً مساوئ في الفهم والتأويل، هي المساوئ التي أوقعت القراء في مغالطة سنبين طبيعتها في الفقرة الآتية.

3.0. قراءة التراث والخلط بين السياقات:

1.3.0. يتداخل في أنماط القراءات المحددة أعلاه إلى حد الالتباس واقعان أو سياقان متباعدان: سياق القارئ وسياق المقروء (= التراث). ويوجد بين السياقين تفاوت وتباعد يوقع الخلط بينهما في مغالطة قلما ينتبه إلى المساوئ التأويلية التي تقود إليها؛ فالقارئ الذي يتفانى في البحث عن نسخة لعقلانية من العقلانيات الحديثة في التراث، أو عن أصل ما لنظرية مستحدثة في اللغة أو الأدب أو في غيرهما، كثيراً ما يفوته الإلمام بالسياقات التداولية[ب] التي كانت وراء ما يعمد إلى تأصيله؛ وهو ما يفضي إلى إقامة مطابقات غير تاريخية بين النصوص التراثية وأصحابها من جهة، وبين النصوص الحديثة وأصحابها من جهة ثانية. ونغدو بموجب هذا النوع من التأصيل أمام نصوص وإنتاجات تراثية يسارع عدد من القراء ويجازفون بإدراجها في خانة النزعات الفكرية الكبرى السائدة في

---

(6) للوقوف بمزيد من الوضوح في هذا السياق على الفرق بين «الكينونة» و«التملك» نحيل على كتاب: إريك فروم (1979)، **نتملك أو نكون**. وهو كتاب يقوم على نقد فلسفي واجتماعي لخلفيات التقابل بين الكينونة والتملك في مناح شتى حياتية ومعرفية أهمها: التعلم، والتخاطب، والقراءة، والمعرفة، وممارسة السلطة، إلخ. فإذا كان التملك أسلوباً في النظر وفي العيش يقوم على اعتبار العلاقة بالحياة و«بالعالم علاقة ملكية وحيازة»؛ فإن أسلوب الكينونة نقيض لهذا، لأن العلاقة فيه بالأشياء وبالحياة هي علاقة تجربة نحياها بالمشاركة والتفاعل...

(أ) sociologie de la connaissance

(ب) pragmatiques

الأزمنة الحديثة دونما اعتبار لاختلاف السياقات وتباين محدداتها التاريخية (المادية، الوجودية، البنيوية، التفكيكية، إلخ)[7].

(7) غالبا ما يلجأ هؤلاء القراء في التراث إلى مباحث قطاعية محددة (نقد أدبي، لغويات، بلاغة، تفسير، إلخ) يعمدون من خلالها إلى الاستدلال على أن التراث لا تختلف فيه الأوضاع النظرية والتحليلية للمباحث المشار إليها عن أوضاع هذه المباحث نفسها كما تبلورت في أزمنة الحداثة وكما أضحى الاشتغال فيها يتحدد اليوم؛ وذلك بقطع النظر عن الفروق المميزة لهذه المباحث من جهة السياقات الزمنية التي تنتسب إليها، ومن جهة المقاصد التي تروم تحقيقها.
وإذا كانت القراءات المندرجة في هذا التوجه ليست بالقليل الذي يمكن حصره فإننا نكتفي بالتنصيص على ما صدر منها متأخراً، ويتعلق الأمر بدراسة للباحث عبد العزيز حمودة يقول فيها بخصوص النظرية اللغوية العربية كلاماً، إلى جانب تسويته غير المستساغة إيبستيمولوجياً بين هذه النظرية وبين النظرية اللغوية الحديثة، فهو أيضاً كلام لا يحسن السكوت عليه من الناحية العلمية. يقول مثلاً:
«هل قدم الباحث السويسري ف.دي سوسير الذي لا يختلف اثنان على أنه مؤسس علم اللغويات في العصر الحديث، هل قدم شيئاً في نظريته عن اللغويات العامة لم يتطرق إليه بلاغي عربي أو أكثر؟...». ويضيف قائلاً: «إنه لو استمر العقل العربي في مساره لكان قد استطاع تطوير نظرية لغوية أكثر علميةً وأكثر تركيبيةً من أي نظريات لغوية بلاغيةٍ قدمها القرن العشرون في أوروبا وأميركا...». عبد العزيز حمودة (2001)، **المرايا المقعرة**، ص199-200.
إننا لا نجد أمام كلام من هذا النوع يفتقر إلى التدقيق العلمي في المصطلحات، ويغرق في التعميمات الساذجة والمماثلات المطلقة بين المباحث التراثية والمباحث الحديثة، لا نجد أمامه إلا هاتين الملاحظتين:
أولاً: لا تستقيم المقارنة بين لسانيات سوسير والبلاغة العربية، لأن لكل منهما طريقته المخصوصة في التعامل مع اللغة؛ فطريقة البنيويين (سوسير وورثته) طريقة صورية (formelle) تقعد الأنساق اللغوية في استقلال تام عن المحيط والعوامل الخارجية (ذوات متكلمة، مقام، زمان، قيم مجتمعية وثقافية، إلخ). أما طريقة البلاغيين فهي أقرب إلى التداوليات (pragmatique) منها إلى اللسانيات الصورية، لأن دراسة الكلام فيها قائمة على تقعيد العلاقات التي يقيمها بمقتضى الحال (=المقام) من جهة المطابقة أو من جهة الخرق (= الاستلزام)... ومن ثم لا تجوز المقارنة بين سوسير وبين أي بلاغي عربي قديم لما في ذلك من اختزال غير مسوغ، ولما فيه كذلك من اختلاف بين المقاصد النظرية والإجرائية التي يروم كل منهما تحقيقها في دراسته للغة.
ثانياً: ليس من العلم في شيء أن نتحدث عن تاريخ العلوم (عربية كانت أو غير عربية) بصيغة (لو)، لأننا لن نتحدث إلا عن ذلك «المستحيل» الذي كان ينبغي أن يكون، غير أنه لم يكن...

وبموازاة مع هذا نجد أيضاً من القراء من يفترض أنه ما من نصوص أو نظريات تستحدث إلا ويعتبر التراث قد سبق إليها، إذ لا يستوجب الأمر إلا أن نحسن التنقيب فيه لنعثر على هذه المستجدات ونضع أيدينا عليها[8]. . .

إن الخلط بين سياقات النصوص والمطابقة بينها يتأسسان على مغالطة أهم ما توصف به أنها لا تأخذ بعين الاعتبار الدور الحيوي للسياقات التكوينية في فهم نص ما أو مجموعة من النصوص المنتسبة إلى الماضي أو إلى الحاضر؛ ذلك أن عزل النصوص عن سياقاتها التكوينية والعمل على فهمها استناداً إلى سياقات ليست من صلبها يقودان إلى حقائق وتأويلات لا تدعم صلاحيتَها التجربةُ التاريخيةُ التي تشكلت في كنفها تلك النصوص.

وفي هذا الصدد، قد نجيز لأنفسنا اعتبار هذه المغالطة مغالطة تداولية، لأن القول بتطابق النصوص(=نصوص التراث ونصوص الحاضر) يضمر تغييباً جذرياً للسياقات التداولية المخصصة لها، وإقصاء كلياً للآفاق التاريخية التي تمثل وعاء لتواتر الأفكار وانتقال المعارف. وبذلك يكون التأصيل الذي لا يأبه بالمحيط التداولي للنصوص والأفكار تأصيلاً مخلاً يحول دون إنجاز قراءات دالة يمكن التوصل فيها إلى تأويلات منتجة وراجحة.

ولا شك أن من القراء من يخال أن صعوبات جمة تبرز عندما نتوخى تأطير النصوص التراثية تأطيراً سياقياً: فمن جهة، ينظر إلى المعطيات السياقية على أنها

---

(8) تفترض هذه الطائفة من القراء أن «اكتمال» التراث يجعله بمثابة ذلك الخزان المعرفي الذي لا ينضب. فكلما استجدت معارف ونظريات اعتبر تراثنا متضمناً لها. ويكفينا فقط أن نزيح عنها غبار النسيان حتى نستطيع بها مقارعة تلك المستجدات وتأكيد أسبقيتها عليها. ولئن كان هؤلاء القراء يعتقدون نوعاً من «الكفاية الأبدية» للتراث، فإن المفارق في اعتقادهم هذا يرجع إلى غفلتهم عن هذه المستجدات، حيث لا ينتبهون إلى ما يبدو لهم مفيداً فيها إلا بعد ظهورها واستقرارها، وذلك من دون أي مساهمة منهم في جعل المعارف التراثية محاورةً لهذه المستجدات ومنخرطة في سيرورة تطويرها. أضف إلى ذلك أن معرفةً واحدةً تصير عندهم حمالةً لأوجه متعارضة؛ فالنحو العربي القديم ـ مثلاً ـ هو نحو بنيوي وأسبق من البنيوية في مرحلة، وهو أيضاً نحو توليدي أو إلخ، وأسبق من التوليدية في مرحلة أخرى. . . ويمكن في هذا السياق الإحالة على المثالين الآتيين:
- عبده الراجحي، (1979)، **فقه اللغة في الكتب العربية**.
- نهاد الموسى، (1980)، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**.

تتسم بدرجة عالية من التعقيد والتشعب، وهو ما يستعصي معه تأطيرها على نحو علمي دقيق. ومن جهة ثانية، يُعتقد أنه يلزم عن ربط النصوص بآفاقها وسياقاتها تقييد لمعانيها وتضييق على كل رحابة تأويلية ممكنة في التعامل معها.

غير أن هذا الاعتقاد مطعون فيه من جهات: أبرزها أن كل نص، تراثياً كان أو حداثياً، لا يكتسب قيمته النصية إلا بمقتضى انتسابه إلى فضاء عام لتداول النصوص محدد تاريخياً. فالقيم والمواضعات التي تحكم هذا الفضاء وتميزه من الفضاءات السابقة أو اللاحقة هي التي تجعل نصاً من النصوص مستجيباً لشرطه التاريخي، أي لشرطه التداولي. ولن يعتبر هذا النص جزءاً من ذلك الفضاء إلا عندما يكون متفاعلاً مع المقومات التداولية للنصوص التي يقر صلاحيتَها النصيةَ والمعرفيةَ أفقٌ تاريخي محدد. وبهذا لا تعتبر النصوص كيانات مجردة أو منعزلة، بل كيانات تضرب بجذورها في عمق أحقاب وسياقات من دون استحضارها لا قيمة لتلك النصوص ولا معنى.

كما أن النصوص لا توجد على نحو محايد ومجرد إلا في مستوى نظري معين تعكسه النظرة البنيوية التقليدية. أما من زاوية وجودها المتعين وتحيزها في تجربة تاريخية، فهي أعقد من أن تختزل إلى أساس محايد فاقد لجوهريته النصية والتداولية. إن النص الواحد هو نسيج متشابك من العلاقات التي يتفاعل من خلالها مع نصوص أخرى، ومع السياقات العامة والخاصة التي ينبثق عنها. ولا تشكل هذه العلاقات أبعاداً تقوم خارج النصوص بصورة يمكن أن نتحدث فيها عن ثنائية النص وخارج النص (=السياق) المستقل كل طرف منها بنفسه عن الطرف الآخر؛ فالنص يضمر هذه الأبعاد، وهي قائمة في دواخله بوصفها من مكوناته النصية التي لا يتوقف إظهارها إلا على تعديل فهمنا للأنماط التي توجد على منوالها النصوص على اختلاف أجناسها وأزمانها، وتأمين الوسائل التحليلية والإجرائية الكفيلة بتجلية القرائن النصية الدالة على تلك الأبعاد[9].

---

(9) هذا الفهم التفاعلي للنصوص في علاقة بعضها بالبعض الآخر وفي علاقتها بالسياقات المؤطرة لها يعتبر تجاوزاً للانغلاق الذي عوملت به النصوص من الوجهة البنيوية. وهو اليوم منتشر في عديد من المقاربات والتوجهات التي تعنى بدراسة النصوص على اختلافها من مثل: التوجهات الهيرمينوطيقية، والتداولية، والسيميائية. واللافت =

2.3.0. وهكذا فوقوع قراء التراث في ما دعوناه مغالطة تداولية يتخذ لديهم أكثر من مظهر؛ فعندما يطابق قارئ تقليدي بين الماضي والحاضر، أو عندما يسقط قارئ حداثي أسئلة الحاضر وهواجسه على الماضي، أو يسعى إلى فهم نصوص التراث فهماً معزولاً عن سياقاتها يكون المشترك بين كل هذا هو عدم تطوير فهوم نابعة من واقع التراث، ومن تحيزه السياقي في تجربة تاريخية محددة. ومن دون شك، فإن الفهم الذي لا تراعى فيه القصدية التاريخية للآثار التي يتوخى فهمها، ولا يحتكم فيه إلى اعتباراتها المناسبة يؤول إما إلى سوء فهم تختل فيه موازين الملاءمة والرجحان، وإما إلى «تأول مبالغ فيه»[(أ)(10)] يتخذ من الإسراف والمبالغة غايتين تأويليتين مقصودتين لذاتهما بقطع النظر عن الخبرة الذاتية لما يراد فهمه وتأويله.

مجمل القول، إن المطابقة والإسقاط والعزل، بوصفها من المرتكزات القرائية التي تتأسس عليها استعادة التراث، لا تمثل في نظرنا سوى مداخل إلى التضحية بالهوية التداولية للنصوص التراثية وتوجهات نحو اقتلاعها من جذورها السياقية ومحدداتها التاريخية. وبكل تأكيد، فقراءة الآثار التراثية وهي مجتثة من جذورها هو ضرب من إعدامها وتحنيط لها في جثث خرساء عديمة الروح والحيوية. . .

4.0. التراث ومأزق التأسيس:

1.4.0. بناء على ما تقدم يمكننا أن نستنتج أنه لا يترتب في العمق على الصراع الذي يميز علاقة القراءات بعضها ببعض، وعلاقتها بالصيغة المثلى

= للانتباه أن هذا الفهم طور منذ وقت مبكر من القرن الماضي (العشرينيات)، أي طور في وقت موازٍ لصعود البنيوية، غير أنه لم يتعرف عليه ولم يكتب له الانتشار إلا بعد السبعينيات. ونقصد بذلك الأعمال التي كانت تندرج في إطار ما عرف بـ «حلقة باختين». انظر تعريفاً بهذه الأعمال في: تودوروف (1981).

(أ) surinterprétation

(10) يقترح البعض (انظر مجلة: «**علامات**»، ع 11، 1999) مفهوم «التأويل المضاعف» مقابلاً لـ (surinterprétation). . . وللوقوف على السياق المعاصر لهذا المفهوم نحيل على المناظرة التي انعقدت بين إيكو بوصفه مدافعاً عن حدود (limites) يتعين أن يلتزم بها المؤول، وبين التفكيكيين بوصفهم مدافعين عن التأول الناسف لتلك الحدود. . . انظر: إيكو (1992).

اللازمة لاستعادة التراث اختلاف جوهري في تمثل الكيفيات التي تحقق من خلالها التراث في الماضي؛ بل يترتب عليه تفاوت في التعريف بالمنطلقات النظرية والاقتناعات الفكرية التي يتعين الاهتداء إليها في هذا التراث والبحث لها عن أسسها التسويغية فيه؛ فكل قراءة تجتهد في بسط اعتقاداتها وصياغة المنطلقات المبدئية التي تفترض أن استعادة التراث لن تستقيم بعدم الامتثال لها.

ولعل هذا الاشتراك بين القراء في البحث الدؤوب عن المبادئ التي تؤسس القراءة وتوجهها نحو غايات مرسومة سلفاً يجعل الصراع المشار إليه بين القراءات صراعاً تتوحد، على تباين أصوله النظرية وتفاوتها، مقاصد القراءات ومراميها. ومن أجلى مظاهر هذا التوحد استواء القراءات المتصارعة في الانتظام داخل «مثال تأسيسي»[(أ)][(11)] تؤول فيه أصول كل قراءة ومبادئها إلى مصادرات نظرية حاسمة، وإلى أبنية تصورية مغلقة لن يفهم التراث خارج نطاقها. فالقارئ الذي يجعل منطلقه واحدة من العقلانيات الحديثة، أو واحدة من النزعات الفكرية لن يكون التراث بالنسبة إليه إلا ما يعكس منطلقه ويتصادى معه. لهذا نلفيه متجهاً إلى انتقاء النصوص التراثية التي يفترض أنها تدعم منطلقه وتمثل من الناحية التأصيلية استدلالاً على التصورات التي يصدر عنها. أما النصوص التي

(أ) idéal de fondation

(11) ترجع إحدى المهام التي يضطلع بها الفكر الفلسفي المعاصر إلى نقد الانغلاق التأسيسي الذي آل إليه الفكر في عصر الحداثة. وهو الانغلاق الذي تمثل في البحث عن «بنىً قارة» و«أسس أبدية» لن تتحدد كافة تجليات الوجود (l'être) إلا من خلالها؛ مما جعل هذا الوجود يستحيل إلى موجود (étant) له بنية موضوع (objet) يقبل الخضوع للضبط والإحكام... ولتقويض هذا الانغلاق تتنامى اليوم في عدد من مناحي الفكر وتعبيراته «أخلاقيات جديدة» تدافع عن ضرورة تخليص الفكر من مقولاته وقيوده الميتافيزيقية الآسرة، والتعامل مع الوجود لا «بما هو موجود» وإنما بما هو حدثان (événement) وتجربة معيشة... وقد شكل هذا المسعى تحولاً حقيقياً في صميم التفكير الفلسفي يدعى حالياً بـ «الانعطاف الهيرمينوطيقي» (le tournant herméneutique) الذي يجد تجسيده في العمل الرائد لهيدغر (1927)، **الكينونة والزمان**، وفي أعماله الأخرى التي هي بنحو من الأنحاء إيضاحات وشروح على مصنفه المذكور. وقد سار على نهج هيدغر كلياً أو جزئياً في تطوير مقتضيات الانعطاف المشار إليه عدد وافر من المشتغلين بالفلسفة والهيرمينوطيقا نذكر منهم: غادامير (1960)، ورورتي (1979)، وفاتيمو (1989)، وهابرماس (1987) و(1999)...

تبدو لهذا القارئ غير متوافقة مع تصوراته ومصادراته فيعمد إلى اطراحها وعدم الاعتداد بها.

إن القراءات ذات المنحى التأسيسي هي في الواقع قراءات انتقائية واختزالية تتعامل مع التراث على نحو يجعل منه حقلاً خاضعاً لأقصى مراتب التنميط والمعيارية؛ فهو ليس حصيلة تاريخية من التجارب النصية المتنوعة التي تستجيب لاستفهامات الأفق الذي تتأطر فيه، بل ينظر إليه على أنه مدونة من الشواهد النصية تعتمدها كل قراءة للاستدلال بها على حجية أصولها ومصادراتها. ولا تتخذ هذه المدونة صورة نمطية واحدة في جميع القراءات كما لو أن الأمر يتعلق فيها بمدونة متفق على مكوناتها وعلى المعايير المطلوبة في صياغتها؛ فلكل قراءة مدونتها التراثية، أو بالأحرى تراثها النمطي الخاص بها الذي تستند في انتقائه وبنائه إلى أصول ومسبقات نظرية محددة. وتبعاً لأصول كل قراءة على حدة تتحدد للمدونة التراثية المنتقاة صورتها النمطية ومعياريتها اللتان لا صلة لهما بصور المدونات الأخرى ومعيارياتها. وبذلك، فإننا لا نعثر على التراث ولا يغدو له وجود معين إلا في هذه الأنماط الانتقائية والتجريدية من المدونات التي تمت صياغتها له من قبل قراءات تأسيسية المنزع والتوجه. أما كينونة التراث وحقيقته السابقة في الوجود على كل نزعة تأسيسية أو منهجية[أ]، فمما يظل خارج اعتبار هذه القراءات واهتمامها.

ومن هذا الجانب، فإن التراث لا يستعاد في القراءات التأسيسية إلا عبر عدة جاهزة من الوساطات النظرية والمنهجية التي من دونها سيبقى بلا هوية ولا معنى في نظر تلك القراءات. وتعتبر الحقائق التي تبنى عليها هذه الوساطات سابقة على حقائق التراث ومؤسسة لها، مما يمسي معه التراث بوجه عام مجرد «فرع» في عملية مقايسة ترجع أصولها إلى هذه الوساطة النظرية أو تلك. وبالتأكيد، فهذا الفرع لا يتخذ في المقايسة حضوره وامتلاءه، أي هويته، إلا بإخضاعه لأصل مُسَلَّم سلفاً بيقينيته وإجرائه عليه[12]؛ إذ لا يستقيم في الاستعادة

(أ) méthodologisme

(12) سبق للأستاذ عابد الجابري أن عالج الخلفية القياسية للعقل العربي وبين كيف أن القراءات الحديثة التي عادت إلى التراث ظلت أسيرة هذه الخلفية في صورتها =

التأسيسية إجراء الأصل على الفرع إلا إذا أمنت العلاقة بينهما أوجهاً من المشابهة لا يتصور الفرع دالاً إلا بمقتضاها. أما الاختلافات الجوهرية التي تلازم مسبقاتنا النظرية وأصولنا الاعتقادية في علاقتها بالتراث فلا يعتد بها، وتظل على هامش مقايسة من هذا القبيل؛ ذلك أن المقايسة التأسيسية تعنى أساساً بإقامة المشابهات المجردة التي ترد بين أصل وفرع يعتبران متلازمين تلازماً نظرياً وتجريدياً. وهو ما يجعل كل إشارة للاختلاف القائم بينهما ضرباً من التشويش على هذه المقايسة؛ خاصة وأن السبيل إلى هذا الاختلاف كامن في النظر إلى التراث من جهة، وإلى مسبقاتنا واعتقاداتنا الراهنة من جهة أخرى على أنهما تجليان تاريخيان متغايران. وما دام الأمر كذلك فلا مجال لأي استلزام تاريخي في مقايسة لا تتوخى سوى صياغة المشابهات، لأن التاريخ من حيث هو حدثان ودينامية متواصلة مناف للتجريد وللمماثلات على إطلاقها.

ويجدر القول هنا إن النزعة التأسيسية بقدر ما هي لصيقة بالقراءات التي تصدر في عودها إلى التراث عن مرجعيات نظرية تبلورت في أزمنة الحداثة، هي لصيقة أيضاً بالقراءات التقليدية والإحيائية؛ فهذه القراءات تنطلق من التسليم الحاسم بمصدرية التراث ومرجعية زمانه بالنسبة إلى الأزمنة اللاحقة. إنه مصدر الحقائق الذي لا ينضب، والأصل الذي يحال عليه كل ما يستجد في الحاضر من «نوازل» معرفية أو قيمية أو حتى مجتمعية. وبذلك تتأسس المقايسة هنا على ما يفترض أنه أصول ويقينيات نابعة من التراث ومستمدة منه. أما مكتسبات العصور اللاحقة ومستجداتها فلا تقاس صلاحيتها وجدواها إلا في ضوء إمكان تسويغها من قبل ما اعتبر أصلاً مصدرياً. وكلما انتفى هذا الإمكان اعتبرت تلك

= الأكثر انحساراً ومحدودية؛ ذلك لأن آلية القياس شهدت خلال «عصر الانحطاط» وما بعده استعمالات لم يعد لها أي مردود على نطاق إنتاج المعرفة، لأنها استعمالات اختزلت القياس إلى عملية «ميكانيكية» لا تراعى فيها جل خطواته العلمية والإجرائية. . . الجابري (1980)، ص17-20.

غير أننا في السياق الذي نحن بصدده لا يعنينا أن يكون القياس مستنداً إلى كافة أركانه أو غير مستند إليها، بل يهمنا أن نبين كيف أن القراءات التأسيسية لا تجد عن القياس بوجه عام بديلاً لبناء المماثلات المجردة، والمطابقات غير التاريخية بين الماضي والحاضر؛ فالقياس هنا هو عمدة التأسيس وقوامه المضمر الذي به ينتفي كل اختلاف بين الأزمنة. . .

المستجدات مجرد «انحرافات» وقع فيها عصر من العصور بعد أن ضل السبيل إلى الأصل وزاغ عن أسسه ومقوماته.

إن ما يميز الأسبقية التي تسند إلى الأصل في القراءات التقليدية للتراث هو انبناؤها على أسس تتداخل فيها الخاصيات الفيلولوجية[أ] لهذا الأصل مع خاصياته المعيارية؛ فالتراث منظومة معيارية من الحقائق والأصول التي اكتسبت بموجب كمالها وتعاليها وضعاً ميتاتاريخياً؛ أي وضعاً لا ينتسب إلى التاريخ على نحو ما حدث وجرى، وإنما إلى تاريخ معياري مجرد تتحدد انطلاقاً منه مظاهر القرابة الفيلولوجية بين المنظومة التراثية وما سيعقبها من مستحدثات ومتغيرات. فما أبان، بوجه من الوجوه، من هذه المستحدثات عن «تماثل» معياري مع أصول المنظومة التراثية وعن قرابة فيلولوجية بينه وبينها سوغته المقايسة وأقامت من خلاله الدليل على الأسبقية الميتاتاريخية للتراث. وما لم يبن عن ذلك إما لانحرافه عن معيارية الأصل التراثي وإما لإخلاله بتماسك يقينياته استبعدته المقايسة وقضت بإقصائه وعدم مشروعيته.

2.4.0. وبهذا نستطيع التأكيد أن التماثل الفيلولوجي الذي يروم التقليديون إقامته بين التراث ومنجزات الحاضر على نحو معياري مجرد يتوازى مع التماثل النظري الذي تسعى فئة من الحداثيين إلى إقامته على نحو انتقائي بين اعتقاداتها النظرية الراهنة وبين طبقة مخصوصة من النصوص التراثية. وهذا ما يجعل التأسيس، من حيث هو مدار كل فكر ينزع إلى التطابق وبناء التماثلات، مأزقاً ميتافيزيقياً يقع فيه دعاة التقليد ودعاة الحداثة على حد سواء عند استعادتهم للتراث؛ فلكل أصوله التي يتصور أنها تمثل المنطلقات الوحيدة والحاسمة للقبض على التراث وامتلاكه إما في صورة يفترض أنها أصلية ومطابقة بإخلاص لماهيته، وإما في صورة أخرى يفترض أنها مطابقة للحاضر ومتوافقة معه؛ إذ في غيبة هذه الأصول يظل التراث في زعم الطرفين مفتقداً، وتظل حقائقه عرضة للضياع والتلاشي...

(أ) philologiques

غير أن ما يستأثر بالاهتمام ويبعث حقاً على التأمل أن ذاك الذي قد يصبح في زعم أي منا عرضة للضياع والنسيان سرعان ما يعود إلينا متجاوزاً كل ما خططناه له من أصول استرجاعية، وكل ما شرعناه من سلط لاحتوائه وتشديد القبضة عليه. فهل في عوده المجاوز لكل ذلك ما يدعو إلى ضرورة البحث عن صيغة أخرى من العلاقة به غير تلك التي لا تجعل منه إلا موضوعاً للتملك، وأداة للسيطرة والتدافع؟

ذلكم ما سنراه في الفقرة القادمة.

5.0. تأويل التراث ومجاوزة التأسيس:

1.5.0. يمكننا القول، في ضوء ما سبق من تحليل، إن القراءات التأسيسية بنت منطلقاتها على وجهة تقضي بتملك التراث وإحكام القبض على مضامينه، وغيبت كل وجهة لمحاورته وفهمه على نحو ما يوجد متجلياً ومتواتراً عبر الأحقاب. والبون من غير شك شاسع بين من يبتغي في شيء ما تملكه والسيطرة عليه، وبين من لا يبتغي فيه غير قدر من الفهم لن ينتهي إليه إلا باتخاذ الحوار والإصغاء المتبادل سبيلين إلى ذلك. إنه بون شاسع معرفياً وأخلاقياً، لأن ابتغاء الفهم ملازم لقيم الاعتدال في اعترافها بالآخر، وفي اقتناعها بالوجود الفعال لما نروم فهمه والتحاور المتكافئ معه. أما إرادة التملك فملازمة لقيم تجيز القوة والتسلط، وتبيح باسم «موضوعية» ما إلغاء ذاتية الأشياء من أجل احتوائها وبسط الهيمنة عليها.

لقد أشرنا أعلاه أنه باعتماد مثل هذه الروح المنهجية كانت القراءات التأسيسية مسكونة بعنف ذي خلفيات اجتماعية ومعرفية صريحة تعود بالتوازي إلى طبيعة المواقع التي يشغلها المتذرعون بالتراث في دائرة الصراع الاجتماعي، وإلى نوعية الاختيارات والسلط المعرفية المساوقة لذلكم الصراع ولمستويات الاندراج فيه. لذلك نعتبر أن إرادة التملك من حيث هي علاقة صراعية بالتراث إفراز معرفي واجتماعي لعنف ما فتئ يغذي نظرة القراء المزدوجة إلى الواقع الذي يحيون فيه، وإلى موقع التراث في هذا الواقع. فكان أن استحال التراث إلى مجرد أداة من أدوات التدافع في المجتمع يستند إليها البعض في تسويغ أنماط

من التفكير دون أخرى، وفي إضفاء هذه المشروعية أو تلك على مواقع ومؤسسات مجتمعية، أو يستند إليها البعض الآخر في وضع كل ما ينتمي إلى الماضي بمقتضى مستلزمات الحاضر موضع نقد وتساؤل.

ويجد هذا التدافع تشخيصه الأوضح فيما اختُزلت إليه مضامين التراث من ثنائيات متنابذة الأطراف، يُدرج تحت كل طرف منها معسكر مضاد لمعسكر آخر ومصارع له: (قوى التقدم/ قوى المحافظة، قوى العقل/ قوى الظلام، التقليديون/ الحداثيون، العقلانيون/ النصيون، إلخ). ومن خلال هذه الثنائيات التي يطرد استعمالها لدى عدد وافر من ذوي المشاريع القرائية للتراث يسهل أن نلمس بوضوح كيف قذف بالمضامين التراثية إلى دائرة عقيمة من العنف، وكيف استثمرت في ذلك ترسانة ضخمة من السلط المنهجية التي أريد بها الاستحواذ على تلك المضامين، والدفع بها لتكون أداة سيطرة معرفية واجتماعية. ومن الطبيعي أن يفضي استعمال أداتي من هذا القبيل للمرجعية التراثية إلى استبعاد كل علاقة حوارية ممكنة بها، وإلى اعتماد نوع من التعامل التشييئي الذي تفتقد معه المضامين التراثية حقائقها ومعانيها التاريخية. فما يجعل التراث دالاً بالنسبة إلينا في سياق الثنائيات المشار إليها هو أننا نتخذ منه ذلك الأساس المتقاطب الذي نتذرع به لتسويغ مشروعية هذه الرؤية أو تلك إلى الواقع الذي نحيا فيه. لقد استحال في تلك الثنائيات إلى أساس صراعي متقاطب استناداً إليه يمكننا الانتهاء إلى حلول متناقضة، وتسويغ رؤى متعارضة وتصورات متنافرة. وبذلك كان تعاملنا مع التراث تعاملاً غرضياً وذريعياً يستحكم في استعادتنا التأسيسية لمضامينه بنحو يجعل من هذه المضامين ذلك الأصل الذي يتعين، إن بالتطابق معه أو بالعدول عنه، أن نتجاوز معضلاتنا ومآزقنا الراهنة.

غير أننا لم ننتبه في تلك الاستعادة بما فيه الكفاية إلى أن الماضي الذي هو ماضينا لا يمكن أن نعثر فيه ولو على ادعاء واحد يعبر فيه عن كونه أداة علاجية لهواجس الأزمنة اللاحقة ولمشكلاتها. إنه لا يحدد نفسه إطلاقاً على أنه أصل يتوجب على الآتي من الأزمنة أن تشتق منه أصنافاً جاهزة من الوصفات العلاجية والتقويمية لاغترابها ولمآزقها التاريخية؛ فإنصاف الماضي يقتضي القول إنه لم يكن أبداً مدعياً قدرة ما على علاج ما بعده من الأزمنة ومنها حاضرنا؛

فهو لا يعدو أن يكون تلك الأرضية القبلية(أ) التي تسمح بفهم ممكن لفكرنا، ولما آلت إليه كينونتنا.

0.5.2. لقد وجدت القراءات التأسيسية نفسها منقادة بدافع من تعاملها الغرضي والذريعي مع التراث إلى صياغة استراتيجيات قرائية صارمة، قوامها ضبط المضامين التراثية ومحاصرتها من أجل إيجاد تطابق بينها وبين منظومات من المصادرات والمبادئ التي يلزم أن يتأسس عليها كل عود إلى التراث. ولتحقيق ذلك اعتبر التوسل بالمناهج وبحقائقها وتعليماتها المسبقة منطلقاً لتجلية التراث وكشف مستغلقاته، وذلك استناداً إلى افتراض مؤداه أن قضايا التراث ومحاوره المعرفية المختلفة لا يستقيم إدراكها الموضوعي دون إخضاعها لرؤى منهجية صارمة ومضبوطة.

والحق أن هذا الافتراض يفوته أن التراث ليس من قبيل الموضوع الذي يمكن أن يحدد ويصاغ على شاكلة موضوعات العلوم الدقيقة؛ فهو بطبيعته يتمنع على أي إجراء اختزالي من هذا النوع لا يراعى فيه سوى بناء موضوعات مجردة منضبطة لقواعد العلم وممتثلة لمعاييره؛ فالتراث ليس ركاماً من المضامين الخرساء التي فقدت مع مرور الزمن كل قدرة على الكلام حتى نجعل منها موضوعات مشيئة نخضعها قسرياً لسلطة المناهج ولمنطوق أحكامها. إن مضامين التراث تتمتع بكافة المقومات التي تجعلها قادرة في الآن نفسه على التحدث عن ذاتها، وعلى ربط قنوات من التواصل والحوار مع الآخرين؛ إذ يكفي أن نمعن الإصغاء إلى التراث لنجده نصوصاً غير مفصول بعضها عن بعض أو تعيش حالة من العزلة والشتات؛ بل سنجده نصوصاً يتكلم بعضها مع بعض وتتحاور فيما بينها. وسنجده أيضاً نصوصاً منفتحة على نصوص الأمم والحضارات الأخرى (الهندية، الفارسية، الإغريقية، إلخ)، ومتفاعلة معها تفاعلاً صريحاً ومتكافئاً لا عقد فيه ولا مركبات.

وعليه، يستحيل في التراث أن نعثر على نص «مفرد» لا أثر فيه لنصوص أخرى ظاهرة أو مستترة يتفق معها أو يعترض عليها، يستدمجها أو يستبعدها

(أ) *a priori.*

ويقصيها. وتبرز هذه الاستحالة إلى أي مدى كانت النصوص التراثية نصوصاً منفتحة بعضها على بعض وعلى الآخر أيضاً؛ الأمر الذي يستلزم إعادة النظر في طبيعة إنتاج النصوص على اختلاف أجناسها المعرفية داخل «أكاديمية العلوم» كما تتحدد في المجال العربي الإسلامي الوسيط؛ ذلك أننا لن نظفر، على نحو ما يسعى إلى ذلك التقليديون، بنص خالص النسب ووحداني الأصول؛ فالنصوص التراثية نصوص متعددة بطبيعتها الحوارية والتفاعلية، وإلا لما استطاعت أن تمكث في الأرض وتعمر كل هذا الوقت. أما النصوص «المفردة» فلا تبرح زمانها، وتذهب جفاء دون أن تخلف أثراً يذكر.

كما أننا لن نظفر في التراث بنص أخرس أو أحادي الحوار[أ] يسد مسده في التحدث عن ذاته مقال في هذا المنهج أو ذاك؛ ذلك لأن النصوص على نحو ما انحدرت إلينا من الماضي هي نصوص ناطقة ومتكلمة بطبيعتها. وهي لا تنتظر من يخضعها لإجراء «الاستنطاق» حتى تفصح عن ذاتها وتكشف عن هويتها، بل تنتظر من يتسم إزاءها بقدر غير قليل من التواضع والاعتدال، ويتخذ من الإصغاء إليها ومن محاورتها بديلين عن كل علاقة بها تنهض على الهيمنة والأحادية.

ضمن هذا التوجه، يعتبر التراث تجربة إنسانية جرت في الماضي واتخذت في حدود الأفق الذي تجلت فيه قصوداً تاريخية يتعذر من الوجهة الهيرمينوطيقية (=التأويلية) أن نعتبرها قصوداً متصفة بالثبات والسكون. فهي لم توجد لتكون منغلقة على نفسها، بل وجدت لتكون منفتحة ومتفاعلة مع قصود أخرى سابقة عليها أو متزامنة معها أو لاحقة بها؛ الأمر الذي يجعلنا نتصور أن كل تناول للتراث لا يأخذ مأخذ الاهتمام حوارية الممارسة النصية فيه هو تناول لا يتعامل إلا مع شتات متنافر وجامد من النصوص لا ناظم له ولا حياة فيه.

وبهذا مثل أسلوب التناول المعياري والانتقائي للنصوص التراثية في الاستعادة التأسيسية بتوجهيها التقليدي والحداثي تغييباً صريحاً وطمساً للهوية الحوارية والتفاعلية للممارسة النصية في التراث. وما يدعم هذا أن الموقف التقليدي من التراث قام على اعتقاد يقضي بأن النصوص التراثية هي أصلاً

(أ) monologique

نصوص ناجزة ومسكوكة المبنى والمعنى. بينما يتصور الموقف الحداثي أن تلك النصوص عديمة المعنى ما لم نخضعها لكشوف منهجية، وما لم تؤمن أوجهاً من التماثل مع نصوص الحاضر.

غير أن هذا الكلام قد يعترض عليه معترض فيقول إن عدداً من القراء الذين انشغلوا بعينات مختلفة من فروع التراث المعرفية قد أولوا عناية خاصة لمظاهر الخلاف المذهبي التي تميز الخوض في كل فرع معرفي من تلك الفروع (فلسفة، كلام، تفسير، بلاغة، نحو، إلخ)، وساهموا في إبراز طبيعة ذلك الخلاف وبيان أصوله وخلفياته. ومن ثم، فإن أولئك القراء قد أحاطوا بما يلزم من الوضوح بالخصائص الحوارية لإنتاج المعرفة في تراثنا العربي الإسلامي.

وعلى الرغم من كون هذا الاعتراض يبدو وجيهاً من جهة فهمه للحوار فهماً خارجياً ومباشراً، أي أنه علاقة مباشرة من الجدل والسجال بين مذهبين أو أكثر، فإنه من جهات أخرى لا يتصور الحوار شرطاً داخلياً ومحايثاً لإنتاج المعرفة، أو شرطاً مخصصاً لكل ما يصدر عن الإنسان من فعاليات؛ فالحوار ليس علاقة خارجية فقط، بل هو أفق من الوجود تفهم في نطاقه مختلف التجليات النابعة من الطبيعة الحوارية والتذاوتية(أ) للإنسان؛ ولذلك ظل عدد من القراء أسرى نظرة خارجية إلى الحوار لا تتجاوز حدود إعادة إنتاج «المسائل الخلافية» بين المذاهب في المعارف التراثية، وذلك بالانتصار لهذا المذهب أو ذاك والدعوة إلى بعثه في حلة جديدة. وهذا ما جعلهم في نهاية المطاف ينعرجون بالحوار من كونه أفقاً للوجود إلى كونه مجرد وسيلة دعوية للدفاع عن صلاحية تجديد المذاهب التراثية [انظر: طه عبد الرحمان، 1987و1994].

إن تشديدنا على الكينونة الحوارية للتراث ليس الغرض منه إثارة الانتباه فقط إلى خاصية جوهرية من الخاصيات اللصيقة بالممارسة النصية فيه، وإنما هو تشديد على الوجود الدنيوي(ب) والتاريخي للتراث؛ فمنجزات الماضي لا توجد على نحو مجرد أو متعالٍ على التاريخ؛ إنها توجد في العالم بوصفها خبرات

(أ) intersubjective
(ب) séculaire

إنسانية و«حياتية» معيشة، وبوصفها أحداثاً وممارسات يصطبغ جريانها بالتناهي[أ] التاريخي للوجود في هذا العالم. والوجود في العالم هو وجود حواري سابق على كل حقيقة نظرية أو منهجية تصطنعها له هذه المعرفة العلمية أو تلك [انظر: غادامير، 1960].

لهذا دافعت الهيرمينوطيقا الفلسفية عن أن التراث لا يدخل في نطاق المعارف التي يمكن تحصيلها واكتسابها عن طريق الإعمال الصارم للمناهج المستمدة من أصول العلم الطبيعي؛ فالتراث خبرة إنسانية وتجربة تاريخية معيشة لا يصدق عليها ما يصدق على هوية «أشياء» العلوم الطبيعية وموضوعاتها. وهو، إلى جانب الخبرة الفنية والجمالية، من الفعاليات الإنسانية التي لها علاقتها المخصوصة بالحقيقة؛ إذ تختلف السبل الموصلة إليها في هذه الفعاليات اختلافاً نوعياً عن الخبرة بها في العلم الطبيعي [انظر الفصلين: 2 و3 من غادامير، 1982][13]. فلا مجال للاعتقاد أن الحقيقة التراثية هي دون قيمة الحقيقة العلمية، وأن هناك «حصانة» ما تميز الحقيقة في العلم وتضفي عليها معياراً نموذجياً وميزة استثنائية مقارنة بحقائق الخبرات الإنسانية الأخرى. فهذا النوع من الاعتقاد المبني على مقتضيات النزعة العلمية أضحى متجاوزا وساهمت الهيرمينوطيقا الفلسفية في تقويضه ودحض أسسه الاختزالية، وبيان أن الحقيقة حقائق متعددة يُهتدى إليها من طرق شتى وليس من طريق واحدة[14].

(أ) finitude

(13) من أعمال غادامير التي ترجمت إلى اللغة العربية في السنوات الأخيرة وتتناول بالدرس والتحليل "الخبرة بالحقيقة في مجال الفنون" كتاب: غادامير (1986)، **تجلي الجميل**، ترجمة: سعيد توفيق، 1997.

(14) يحسن أن نشير هنا إلى أن التقليد الهيرمينوطيقي يختلف في تمييزه بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية موضوعاً ومنهجاً عن التقليد التحليلي (analytique) الذي يقول بوحدة العلم ووحدة الأنطولوجيا انطلاقاً من أن ما يصدق من تحليل على الموضوعات الفيزيائية يصدق أيضاً على الموضوعات الإنسانية. وقد ولد هذا الاختلاف نقاشاً خصباً لا تزال أصداؤه متواصلةً إلى حدود اليوم بصورة يمكن أن نستشف منها حصول نوع من «التقريب» بين وجهة النظر الهيرمينوطيقية وبين وجهة النظر المسماة حالياً ما بعد تحليلية (post-analytique)... =

3.5.0. ويجدر التأكيد، إضافة إلى هذا، أن إعادة الاعتبار إلى التراث شكلت بمعية تطوير فهم نوعي للحقيقة في الخبرة الجمالية حافزاً لنقد عدد من الأصول التصورية التي يتأسس عليها فكر الحداثة [انظر: فاتيمو، 1989و1994]؛ فالعلاقة بالماضي لم تعد علاقة بأحكام مسبقة(أ) تخل بالقرارات التي تصدر عن «محكمة العقل» وتؤثر في مصداقيتها. كما أن التعرف على الحقائق الممكنة لهذا الماضي لا يرتبط بمصداقية راجعة إلى استعمال ذاتي وحر للعقل بكيفية لا تكون معها تلك الحقائق إلا خاضعة لسلطته وأحكامه. فلقد قاد هذا التصور الضاربة جذوره في ميتافيزيقا «عصر الأنوار»، والمرتكز على التشكيك في كل ما يعود إلى الماضي من أحكام وتصورات مسبقة، إلى فصل جذري للعقل عن التاريخ وعن المسبقات التراثية الممكنة للفهم؛ وذلك انطلاقاً من أن المصدر الحاسم لتشريع كل سلطة لا يتمثل في التراث وإنما يتمثل في العقل [غادامير، 1960: 111].

وعلى هذا الأساس كان فهم العقل من قبل فكر «الأنوار» فهماً لا تاريخياً(ب)، لأنه فهم وضع كلاً من التراث ومفهوم العقل على طرفي تعارض، وانتفى معه إمكان النظر إلى «مفهوم العقل ذاته على أنه يحيل على ما تصوره تراث ما تصوراً عقلانياً. إن تصورنا للعقل يتجذر في التراث ولا معنى لإقامة تعارض بينهما». [جورجيا وارنك، 1987: 107].

هذا القول بالوجود التاريخي للعقل ساهم إلى حد بعيد في مراجعة مفهوم

= وإذا كان البعض [فاتيمو، 1989] يؤكد أن هذا التقريب حصل نتيجة ارتقاء الهيرمينوطيقا إلى لغة فلسفية مشتركة (koiné)، فإن البعض الآخر [هابرماس، 1999] يعتبر صراحةً أن المقاربة الهيرمينوطيقية، كما رسم هو ملامحها ومحدداتها في عدد من مؤلفاته وكما رسمها جيله من الفلاسفة القاريين (نسبة إلى القارة الأوروبية)، لم يكن لها أن تتبلور دون الاقتراحات والأفكار الآتية من التقليد التحليلي. وهو ما يعني أن الحوار بين التقليدين لم يفض استرساله بينهما إلى أي نوع من القطيعة والخصام، وإنما جعل كلاً من الفلسفتين الهيرمينوطيقية والتحليلية «توجهين متكاملين»... انظر الفصل الأول المعنون بـ: "الفلسفة الهيرمينوطيقية والفلسفة التحليلية: نسختان متكاملتان من الانعطاف اللساني"، من كتاب هابرماس، 1999، ص11-42.

(أ) préjugés

(ب) ahistorique

الأحكام المسبقة وإعادة الاعتبار إليه في الوعي الهيرمينوطيقي المعاصر بوصفه مفهوماً لا يمكن التخلي عنه وتنحيته أثناء تأويل نص من النصوص، أو أثر من الآثار القديمة أو الحديثة. فهذه المسبقات تمثل لكل نص قيد التأويل إطاراً من الفهم المسبق(أ)، وحصيلة متواترة من التقاليد التأويلية التي يوجد هذا النص في ترابط وتفاعل معها. ولئن كانت هنالك من شروط منتجة للتأويل فإن ما يظل في صدارتها هو ذلكم الفهم المسبق النابع من ارتباطه بالأشياء المؤولة ذاتها. [غادامير، 1960: 134-135].

وبذلك يتحدد الأفق التأويلي لتجربة نصية ما بما هو نتاج تفاعل مع ذاكرة من التقاليد التي تشكل لهذه التجربة خلفيتها التراثية والتأويلية الحيوية؛ فالنصوص، بصفة عامة، ليست كائنات لا ذاكرة لها أو أصيبت مع توالي الزمن بـ «داء» فقدان الذاكرة حتى نعاملها معاملة تجردها من ماضيها ومن انتماءاتها وامتداداتها. إن الزمن لا يمكن أن يعرض النصوص لمثل هذه الأعراض «العقلية»، بل يتيح لذاكرتها إمكانات من الغنى والنماء من خلال انتقالها إلينا عن طريق تراث يتصف بالتواتر والاستمرارية. وبهذا، لن يكون تأويل هذه النصوص إلا «احتفاء بذاكرتها» (نيتشه)، وليس خوضاً في موضوعات «لقيطة» بلا نسب وبلا ذاكرة.

إن استدعاء ذاكرة الأشياء عند تأويلها ليس استدعاء لتقنيات منهاجية ولمعايير ملزمة نتكئ عليها في إسناد معنى من المعاني إلى هذا الشيء أو ذاك؛ فالذاكرة لا تنتصب منفصلة العرى عن الشيء المراد تأويله، بل هي بعد فعال من الأبعاد المحددة لكينونته ولتجليه، وجزء لا يتجزأ من إحالته الذاتية على وجوده. وهو ما يجعل عدم استدعائها واستبعاد القرائن المحيلة عليها استبعاداً لما به يكون فهم كينونة ذلك الشيء فهماً ممكناً وكافياً. استدعاء الذاكرة، إذن، لا يتوخى منه أي تحديد تقني للمساطر والقواعد المنهجية للتأويل؛ بل يتوخى منه بوجه أخص «تجلية الشروط التي تسمح بالفهم» [غادامير، 1960: 135]، أي تجلية ما به يكون الشيء المؤول غير مقطوع عن ذاكرته وتقاليده التأويلية.

غير أن هذه الشروط التي تنعت بأنها شروط قبلية للفهم ليست لتؤخذ على إطلاقها، فهي شروط متنوعة ومتضاربة أحياناً، والتراث لا يمدنا بها في صورة

(أ) précompréhension

أحكام وتصورات مسبقة على نحو متجانس. لذلك تلجأ الهيرمينوطيقا إلى التمييز فيها بين تلك الشروط المنتجة التي تؤكد ملاءمتَها وفاعليتَها الأشياءُ المؤوَّلةُ ذاتُها، وتلك التي تكون معيقة للفهم ومؤدية إلى مساوئ التأويل. [جورجيا وارنك، 1987: 110].

ويتعين القول هنا إن هذا التمييز الذي تقيمه الهيرمينوطيقا اعتماداً على مفهوم «الدائرة التأويلية[أ]» لا ينبني على أي أساس تقني أو معياري مجرد؛ ذلك لأن مفهوم الدائرة الذي يقضي بأن فهم الكل مرتبط بفهم الأجزاء التي يتألف منها الشيء المؤول، وبأن فهم هذه الأجزاء مرتبط أيضاً بفهم الكل، شهد مع الهيرمينوطيقا الفلسفية تحولاً حاسماً من كونه مجرد تقنية تأويلية، إلى كونه شرطاً محدداً لـ «أنطولوجية الفهم»[ب][15].

وهكذا، فنحن عندما نسند معنى مسبقاً إلى نص من النصوص فإن هذا المعنى الكلي لا يستقيم إلا ضمن حركة تأويلية دائرية يتلاءم فيها مع الجزئيات والتفاصيل المعنوية التي يتكون منها ذلك النص. وكلما أظهر تأويل هذه الجزئيات

(أ) Le cercle herméneutique

(ب) ontologie de la compréhension

(15) لبيان مضمون هذا التحول يجب التأكيد أن مفهوم «الدائرة التأويلية» ظل مستعملاً في هيرمينوطيقا ديلتاي وشلايرماخر بوصفه تقنيةً تفسيريةً تسمح بكشف المعاني التي يفترض أن المؤلفين قد أسندوها إلى نصوصهم، وذلك انطلاقاً من ربط دائري للمعنى في كل نص بمكوناته الجزئية التي ينبني عليها... أما مع الهيرمينوطيقا الفلسفية (هيدغر وتلميذه غادامير)، فقد صار مفهوم الدائرة مرتبطاً بالكيفية التي تتحقق بها عملية الفهم ذاتها. ذلك أننا لا نلجأ إلى فهم نص من النصوص إلا ضمن حركة تأويلية دائرية نزاوج فيها بين استباق فهمي ما لمعنى ذلك النص، وبين هذا النص في ذاته من حيث هو مدار تأويلنا وفهمنا. وليس الاستباق هنا بذلك القبيل الذي يمكن أن نرجع فيه إلى حدوسنا الذاتية و«أهوائنا الشخصية»، بل هو استباق فهمي مستوحىً من تراث النص وتقاليده التأويلية. وهو كذلك ليس بالمعطى الثابت في الفهم، لأن مسلسل مراجعته وارد كلما أظهر النص المؤول ذاته ما يقتضي ذلك... وبهذا تحولت الدائرة التأويلية من تقنية للتفسير إلى شرط يسمح بإمكان تحقق عملية الفهم من خلال إيجاد جسر من التفاعل بين أفق المؤول وأفق النص، أو من خلال قيام علاقة من الذهاب والإياب بين فهومنا المسبقة للنصوص وبين هذه النصوص في ذاتها... انظر في هذا الخصوص كلاً من:

- غادامير (1960)، ص103-109.
- جورجيا وارنك (1987)، ص110-121.

تضارباً أو تعارضاً مع المعنى الكلي المسبق للنص، اضطر المؤول إلى إدخال تعديلات على هذا المعنى ومراجعته إلى أن يهتدي إلى المعنى الملائم الذي يدعمه مجموع النص وتجيزه وحدته المعنوية.

لكن هذه التعديلات والمراجعات ليست مما يتأسس على وحدة معنوية ميتافيزيقية للنص تُرد إلى ثباتها مسبقاتنا التأويلية، وتُقوَّم في ضوء معياريتها وجاهزيتها انتظاراتنا، بل هي تعديلات ومراجعات تزاوج مزاوجة دينامية وتفاعلية بين فهمنا المسبق للنص المستمد من تقاليده التأويلية، وبين استفهاماتنا وانتظاراتنا الراهنة[16].

وبهذا، لا تعتبر الدائرة التأويلية من الزاوية الهيرمينوطيقية الفلسفية أداة منهاجية أو تقنية تساعدنا على تحديد معاني النصوص تحديداً مغلقاً أو ثابتاً. إنها أبعد عن ذلك، لكونها «لا تقوم إلا بوصف فعل الفهم من حيث هو منظومة تتكامل فيها حركة التراث مع حركة المؤول؛ فالمعنى المسبق الذي يوجه فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، وإنما يتحدد من خلال أرضية الجماعة التي تربطنا بالتراث. إلا أن هذه الجماعة تظل، من خلال هذا الارتباط بالتراث المتواتر إلينا، في تشكل دائم ومستمر». [غادامير، 1960: 133].

(16) كثيراً ما يعترض التفكيكيون على القول القاضي بـ «وحدة النص» و«انسجامه»؛ فهم يرفضون ذلك لأنه يحول بيننا وبين النظر إلى التوترات والتناقضات اللصيقة بالنص، ويوجهون اهتمامهم إلى مظاهر التنافر والانزياح التي تحفل بها معاني النصوص... غير أنه من الوجهة الهيرمينوطيقية لا يلغي افتراض الوحدة أن يكون النص مضمراً للتنافر وللمواطن التي «يتفكك» فيها (se déconstruit) من تلقاء ذاته؛ فالوحدة هنا ليست قانوناً ميتافيزيقياً نؤسس على مقتضياته المعيارية تأويلنا للنصوص، بل هي رائز من روائز كفاية التأويل يتيح لنا أن نأخذ بعين الاعتبار ما يقوله النص من خلال ما يسميه غادامير «الانفتاح على غيرية» هذا النص وكينونته... ولمتابعة بعض من تفاصيل هذا النقاش الذي يدور بين التفكيكيين والهيرمينوطيقيين يمكن مراجعة:

- غادامير (1984): ص 333-340، ضمن **المجلة الدولية للفلسفة**، ع 151.
- جورجيا وارنك (1987)، ص 111-121.
- غاري ماديسون (1991)، ص 119-135، ضمن كتاب جماعي بعنوان: **غادامير والهيرمينوطقيا**.
- سيلفرمان (1994)، **بين الهيرمينوطيقا والتفكيك**.

وتبعاً لهذا التصور، فإن الجماعة التأويلية لا يمكن وسمها بأنها ثابتة ومنتهية كما لو أن تشكلها الناجز يمثل لنا أصلاً تأسيسياً ومعيارياً نجد أنفسنا ملزمين على الدوام بالخضوع له والتطابق معه. فهي على العكس من هذا، لأنها دائمة التشكل، وتشكلها على هذا النحو تقف من ورائه على امتداد الآفاق التاريخية طوائف من المتؤولة هي التي تشارك في انتقال التراث وتواتره، وهي التي تسهم باستمرار في تكون الجماعات التأويلية وقيامها؛ وذلك من خلال انتهاء هذه الجماعات في كل أفق محدد إلى فهوم متنوعة وتأويلات عديدة متصلة بتراث ترتبط به عبر علاقات من التواتر والتفاعل.

4.5.0. وكما تتصف الجماعة التأويلية بحيوية تشكلها، فإن التراث الذي تنتسب إليه يتصف بدوره بحيويته واستمراريته اللتين يشهد عليهما انتقاله وانصهاره في الآفاق التاريخية المتلاحقة؛ فالتراث لا يتأطر زمنياً في أفق مغلق وموصدة تخومه في وجه ما يتعاقب بعده من أزمنة وآفاق. وكل قول بهذا يعتبر ضرباً من تجريد التراث وعزله عن امتداداته التاريخية، وسعياً إلى إيقاف حركته في الزمن وإضفاء الثبات عليه دونما اعتبار لديناميته واستمراريته.

إننا لا نؤول التراث استناداً إلى انغلاقه في أفق مضى وانقطع عنا، بل نؤوله في ضوء انحداره إلينا وانتقاله المتواتر إلى أفقنا، أي في ضوء أفق مسكون هو أيضاً بالمسبقات التراثية ومشبع بالتقاليد التأويلية. وهو ما يعني كذلك أن أفقنا التأويلي ليس أفقاً منغلقاً على ذاته وعلى حاضره، وإنما هو أفق منفتح ومتفاعل مع السابق من الآفاق، وهو مما لم يكن له «أن يتشكل البتة دون أفق الماضي». [غادامير، 1960: 147].

وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن التفاعل بين الحاضر والماضي من الوجهة الهيرمينوطيقية ليس تفاعلاً تقوم بين طرفيه علاقات من الانسياب والسلاسة، إنه بالأحرى تفاعل يقوم على «توتر» يتجلى في هذا التقاطب[أ] بين الألفة والغرابة، ألفة الحاضر واقترابه منا وغرابة الماضي وابتعاده عنا؛ الأمر الذي يجعل التأويل مهمة تضطلع بتجلية هذا التوتر وبيان أبعاده وموجباته؛ أي مهمة تتنزل في منزلة بين الألفة والغرابة، بين ما هو عميق الصلة بنا وبأفقنا وبين

(أ) polarité

ما هو بعيد عنا ولصيق بأفق غيرنا؛ الأمر الذي يفيد في توضيح أن «ما ندرجه في تأويلاتنا لا يتوقف عند انشغالاتنا لوحدها، بل يحيل على أسئلة وانشغالات تشكلت في تراث [ما فتئ يمضي] هو تراثنا». [جورجيا وارنك، 1987: 104].

وإذا سلمنا بأن التفاعل أعلاه مبني على التوتر فإنه بموجب ذلك لا يفضي إلى إلغاء المسافة الزمنية الفاصلة بين الماضي والحاضر، ولا يسمح بتنقل حر من أفق تأويلي إلى آخر؛ ذلك أن هذه المسافة لا تمثل عائقاً يتعين اجتيازه لنستطيع الحلول في الماضي واستيعاب منجزاته استيعاباً موضوعياً وحرفياً؛ إذ يستحيل أن نتصور وجود مؤول واحد يمكنه العبور إلى الماضي وهو خالي الذهن من انشغالات عصره، ومن الاقتضاءات المنحدرة إليه من هذا الماضي نفسه؛ فمؤول مجرد من اقتضاءات عصره ومن الاقتضاءات والتصورات المسبقة التي يمدنا ويزودنا بها التراث لا وجود له، ولا يمكن مصادفته إلا خارج نظرة هيرمينوطيقية وتاريخية إلى الوعي التأويلي(17).

---

(17) ما نقصده في هذا السياق بمؤول مجرد من الاقتضاءات والتصورات المسبقة هو ذلك المؤول الذي دافع عنه هوسرل في فلسفته الفينومينولوجية، والذي تتحدد مهمته في فهم الأشياء والموضوعات بمعزل عن كل ما يمت بصلة إلى تصوراته المسبقة، لأن هذه التصورات هي ما يوقع الوعي في أخطاء الفهم ومساوئه في نظر هوسرل. لذلك فهو يلح على أن تقوم أفعالنا الفهمية بإبعاد هذه التصورات وتنحية كافة التأثيرات الخارجية التي لا تسمح لموضوعات الفهم بالكشف عن طبيعتها المحايثة...
ولعل واحدةً من المسائل الخلافية التي دفعت بهيدغر إلى العدول عن المنظومة التفكيرية لأستاذه هوسرل راجعة بالأساس إلى ما سبق؛ فقد دافع هيدغر عن استحالة الفهم دون اقتضاءات مسبقة (أي دون فهم مسبق)، لكون هذه الاقتضاءات هي مداخلنا القبلية إلى كل ممارسة فهمية، وبتنحيتها فإننا لا نكون إلا أمام ذوات مجردة وفارغة؛ فقبل أن تباشر ذات ما نمطاً من التفكير النسقي المخصوص تكون محملةً بسيل من المعاني والمسبقات التي من خلالها تتحدد العلاقة الحوارية لهذه الذات بالعالم؛ ذلك لأن الوجود الإنساني، في نظر هيدغر، حوار مفتوح مع هذا العالم وإصغاء متواصل إليه؛ ومن ثم ليس الفهم تحقيقاً لفعل «معرفي» مخصوص، وإنما هو على العكس من ذلك «انتماء إلى البنية الأساسية للوجود الإنساني» من حيث هو وجود تاريخي لا تكف فيه الذوات الإنسانية عن تحقيق ممكنات جديدة لكينونتها...
وللوقوف على مدار هذا الخلاف في مظانه نحيل على هيدغر (1927) وعلى غادامير (1960) بوصفه مطوراً لهذا الخلاف ومدافعاً عن إعادة الاعتبار للمسبقات. =

كما أن تأويلاً منتجاً وملائماً للتراث لا يتأتى بردم المسافة الفاصلة بين زمن هذا التراث وزمن تأويلات تعود إلى الحاضر، وكأن الأمر يتعلق فيهما بزمن تأويلي واحد لا حدود بين آفاقه ولا فواصل؛ فعلى الرغم من كون التراث ينتهي إلينا منصهراً في الآفاق الزمنية المتلاحقة فإن انصهاره هذا ليس انصهار توحد أو تجانس. إنه انصهار مطبوع بالتعدد والاختلاف، وذلك من جهتين على الأقل: من جهة، أن التراث نفسه مختلفة أنظاره إلى الحقيقة ومتفاوتة فيه أنماط تداولها ومسالك الاهتداء إليها. ومن جهة، أن لكل أفق صيغه الاستعادية للآفاق السابقة، ومداخله الخاصة إلى تمثلها ومحاورتها؛ وهو الأمر الذي يؤول معه الوعي بالمسافة الزمنية بين الماضي والحاضر إلى «إمكان إيجابي ومنتج للفهم» [غادامير، 1960: 137] يتيح لهذا الماضي أن يفصح عن كينونته ويعرب عن اختلافه. ولهذا لا يمكن أن يترتب على وعي تاريخي فعال بتلك المسافة إخضاع كل ما لا ينتمي إلى حاضرنا على نحو مطابق لمعاييرنا ولخبراتنا الخاصة بالحقيقة؛ فالحاضر لا يعدو أن يكون أفقاً زمنياً وتأويلياً من الآفاق المتفاعلة، وليس أصلاً تقاس على «يقينياته» تجربة الحقيقة وأنماط تداولها فيما مضى من الآفاق.

من هنا، فالوعي بالمسافة يعني على وجه أدق الارتقاء إلى بناء فهم حواري بقدر ما نتجاوز فيه حدود ذواتنا المؤولة الملتصقة بحاضرها والمنغرسة في سياقها الخاص نتجاوز فيه حدود التصاق التراث بذاتيته وبسياقه الخاص؛ فالمسافة هي الحد الزمني الذي يسمح لأفقنا التاريخي بأن يكون أكثر اتساعاً وانفتاحاً من خلال وقوفه على تجارب الآفاق السابقة، واغتنائه بمحاورتها؛ وذلك بعيداً عن كل إرادة منا للتحصن في رؤانا الخاصة وعن كل سلطة تتحول بموجبها غيرية[أ] الماضي واختلافه إلى موضوع للطمس والاحتواء.

إن الأفق الذي ننتسب إلى جريانه وتجليه ليس أفقاً محايثاً لنا ولصيقاً بنا

= والجدير بالذكر أن هذا التباين في النظر إلى وجوب الاقتضاءات من عدمها بين هيدغر وهوسرل لم يبقَ محصوراً فقط في الدوائر الفلسفية، بل امتد إلى دوائر أخرى ومجالات بحثية متعددة منها على الخصوص مجالات البحث في النقد والأدب... انظر:
- إيغلتون (1983)، الفصل الثاني: **الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا ونظرية التلقي**، ص55-89.

(أ) altérité

كما لو أنه سياج فوق زماني يطوق ذاتيتنا ونظرتنا الضيقة إلى وجودنا في الحاضر. إنه على النقيض من هذا أفق يتفاعل فيه ويتحاور وجودنا الآن مع وجودنا في الماضي ومع ما يمكن أن يكون عليه وجودنا في المستقبل. وبذلك، فإن ما نفيده من اندراجنا في أفق من هذا القبيل مدرك لتناهيه، وباحث عما يدرأ به تقوقعه وتطابقه هو أن نتعلم «النظر بعيداً مما هو قريب منا وأشد قرباً، وذلك ليس من أجل أن نعرض بنظرنا عنه، وإنما من أجل أن نستوعبه ضمن نظرة أكثر اتساعاً، وضمن أبعاد أشد وضوحاً». [غادامير، 1960: 146].

ولمزيد من الإيضاح نضيف أن الوعي بالقيمة التاريخية للمسافة هو وعي بما يكون به التفاعل بين أصوات الحاضر وأصوات الماضي تفاعلاً لا تلزم عنه أي إرادة تقضي إما بإجبار تلك الأصوات المنبعثة من الماضي على أن تصير نسخة مكررة من أصوات الحاضر ومنظورها الخاص إلى الحقيقة والمعنى، وإما بإجبارها على أن تظل منقطعة عن الحاضر وموغلة في التصاقها بزمانيتها وتطابقها مع ذاتها. فهذه الإرادة المعلية من شأن وهم التطابق تضمر نزعة مزدوجة المنحى: فهي مرادفة حيناً للإخضاع والتملك عندما تجعل من الماضي جزءاً تابعاً لكل ومستدمجاً فيه هو ذاتية الحاضر، وهي مرادفة حيناً آخر للتنحية والاستبعاد عندما تقذف بذلك الماضي إلى خارج الحدود «المنيعة» لذاتية الحاضر؛ الأمر الذي يفضي بكل فكر ينزع منزع التطابق إلى «تسييد» الذات، وجعلها مالكة لوعيها ومتيقنة من هويتها بصرف النظر عن كل حوارية ممكنة بينها وبين ما تفترضه موجوداً خارج تيقنها وحضورها.

5.5.0. وفي سياق ما تقدم نؤكد أن الوعي بالمسافة بين الحاضر وما سواه من الأزمنة يعتبر واحداً من المداخل إلى نقد التصور القاضي بمونولوجية[ب] الذات المؤولة، ومجاوزة مفهوماتها القائمة على الوحدانية والتطابق من حيث هي مفهومات رسختها عن هذه الذات ميتافيزيقا الهوية والحضور[18]. لهذا، فعند الوعي بهذه المسافة تدرك كل ذات مؤولة حاجتها

(ب) monologisme

(18) للتوسع في دلالة ميتافيزيقا الهوية والحضور، وسعي الفكر الفلسفي المعاصر إلى مجاوزتها نحيل في اللغة العربية على العملين الرصينين للأستاذ عبد السلام بنعبد =

الحوارية إلى ذوات أخرى لكي تتفاعل معها وتشاركها في تبادل الأنظار إلى سؤال الحقيقة الذي لم يعد سؤالاً يمكن لذات معتقدة في اكتفائها الذاتي بنفسها وبوعيها أن تجيب عنه. إننا بوعينا هذه المسافة نتيح لفعالية الحوار أن تنعقد بين ذواتنا في الحاضر وبين ذوات أخرى توجد إلى جانبنا، أو توجد في الماضي وجوداً تاماً ومتكافئاً غير منقوصة غيريته في شيء عن وجودنا؛ ففي علاقة بالماضي موصولة بفعالية الحوار يستحيل أن نتصور وجود ذات مؤولة تعتقد في امتلاكها وعيها التأويلي امتلاكاً ناجزاً ومطابقاً، وتعتبر ذلك الماضي مجرد «آخر» يتم تمثله كما تتمثل بوجه عام سائر الموضوعات الخارجية؛ فهذا التصور الذي ينبني على «التمثيل المرآوي»[أ] لكل ما هو متعين خارج وعي الذات أضحى اليوم محوراً تتقاطع عنده انتقادات عدد من الفلاسفة واللسانيين والمشتغلين بالعلوم الإنسانية؛ وذلك لكون الذات فيه تتحدد بما هي ذات منغلقة على هويتها وتيقنها (=أنا أفكر إذن أنا موجود)، ولكون الحقيقة فيه لا تفهم أيضاً إلا على أساس ما به تكون تلك الذات متطابقة مع وعيها الخاص، أو مع «مرآتها الخاصة» للعالم. [انظر: رورتي، 1979].

لذلك، فإن حديثنا هنا عن الذات المؤولة هو حديث يأخذ بعين الاعتبار جانباً من الانتقادات التي تتنامى في وقتنا الحالي في حقول معرفية متعددة (فلسفة، لسانيات، هيرمينوطيقا، إلخ) بخصوص مفهوم للذات كانت الحداثة قد أقامته على أسس من التطابق والاكتفاء الذاتي، وجعلت منه مركزاً للوجود ومصدراً مطلقاً لتشريع الحقيقة وتسويغها[19].

= العالي (1985) و(1991) الحاملين على التوالي لعنوانين فرعيين دالَّين هما: (**التراث والاختلاف**) و(**مجاوزة الميتافيزيقا**)... يقول في السياق الذي نحن بصدده: إن كل ما ستقوم «به الفلسفة في شكلها الحديث [...] هو أنها ستحول الحضور إلى مثول أمام الذات، التي تمثل، وتحول الموجود الاسمي إلى ذات تدرك نفسها وتتمثلها في المعرفة المطلقة. إنها ستحول الحضور والمثول إلى موضوع يوضع أمام ذات، موضوع سيكون خاضعاً للسيطرة التقنية لهذه الذات». ع. بنعبد العالي (1985)، ص52.

(أ) représentation-miroir

(19) يراجع في هذا الخصوص فاتيمو (1989)، خاصةً الفقرة السادسة من الفصل الثاني المعنونة بـ (أزمة الذاتية: من نيتشه إلى هيدغر) ص93-115. كما يراجع الفصل السابع من ع. بنعبد العالي (1991)، ص107-120. هذا وقد أتيحت لمؤلف هذه =

ولعل ما يمكن استفادته من تلك الانتقادات أن مفهوم الذات على النحو الذي قُعِّد به في فكر الحداثة صار يعيش اليوم أقصى مظاهر انحلاله؛ إذ لم يعد التفكير في الذات يقضي بأنها بنية مغلقة، أو بأنها أساس الوجود ومركزه؛ وإنما أخذ يقضي بأنها حدث معيش وتجربة جارية في الزمن جرياناً لا توجد معه منفصلة عن الآخرين. إنها ذات أضحت واعية بمحدوديتها ومدركة لتناهي وجودها الزمني في العالم. ومن ثم صارت «الشبهة التي تحوم حول ذاتية واعية بذاتها شبهة ناجمة عن كشف زيف الصور القارة والمحصورة التي تحيا داخلها هذه الذاتية» [فاتيمو، 1989: 98-99]؛ خصوصاً وأن ذاتاً مؤولة مطمئنة إلى مثل هذه الصور ومستسلمة للعيش في نوع من البنى المجردة والمؤبدة من قبل الميتافيزيقا هي ذات منفصلة عن جريان الحياة والتاريخ من حولها، وهي كذلك ذات لا يمكن العثور عليها إلا حيث يسود المونولوج(أ) ويهيمن الانغلاق.

أما في الحوار، بما هو انفتاح وفعالية جارية بين الذوات المتحاورة جرياناً متكافئاً، فيمتنع أن تعترضنا ذات مؤولة مشدودة إلى مركزيتها وتطابقها؛ بل لا يمكن أن يعترضنا إلا التذاوت(ب) من حيث هو علاقات من الانفتاح والتفاعل لا تقبل باختزال ذات في أخرى، ولا تسمح بإرادة احتوائها واغتصاب مواقفها؛ ذلك أن مدار التذاوت يكمن في أن الوعي التأويلي هو وعي تشترك أكثر من ذات مؤولة واحدة في قيامه وتحققه؛ أو بمعنى آخر، إنه وعي حواري لا يتحقق إلا عبر أشكال من التفاعل بين ذوات متعددة لا تقوم بينها علاقة ذات بموضوع، وإنما تشكل مجتمعة قواماً لا يتجزأ من الكينونة الحوارية لذلك الوعي(20).

= الكتاب مناسبة تناول فيها موضوع (الذاتية والغيرية بين الهيرمينوطيقا واللسانيات)، ضمن أعمال ندوة: **خطاب الغيرية**، منشورات جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، 1997.

(أ) monologue

(ب) intersubjectivité

(20) ما نقوله هنا عن حوارية الوعي التأويلي نفيده من الأعمال المبكرة لفولوشينوف (1926) و(1929) و(1930)، هذه الأعمال التي تجعل من الخاصية الحوارية خاصيةً جوهريةً ملازمةً لعلاقة الذات بنفسها ولعلاقتها بالعالم وبالآخر؛ فالذات لا توجد إلا في الحوار، والوعي ليس إلا نشاطاً حوارياً... وفي هذا المنحى يذهب فولوشينوف =

من هنا نعود إلى القول إن الوعي التأويلي بالمسافة الزمنية الفاصلة بين الماضي والحاضر هو وعي ينقلنا من حيز تتسم فيه ذواتنا بانغلاقها على زمانها وباكتفائها الذاتي بنفسها، إلى حيز من التذاوت لا تكون الحاجة فيه إلى الماضي حاجة فقط إلى معرفته واستكشافه؛ بل إلى معرفة ذواتنا أيضاً واستكشاف حاضرنا؛ إذ ليس ذلك الماضي سوى بعد زمني من أبعاد ذاتيتنا وأفق من آفاق وجودنا وتجلينا.

إن العلاقة التذاوتية بين الماضي والحاضر، في خلاصة هذا التحليل، هي علاقة يتبدى في سيرورتها التفاعلية تعدد الذوات المؤولة، وينجلي فيها اختلاف أنظارها بعضها إلى بعض وإلى حقائق الأشياء المندرجة في أفقها. وبما أن التأويل هو الفاعلية الحوارية في تلك العلاقة فإن إحدى المهام الملحة التي ينهض بها ترجع إلى تفكيك الأسس والمضمرات التي تفضي بفكر ما إلى التقوقع والانغلاق على أصل من الأصول في استعادته للماضي؛ فالعود إلى التراث تأسيساً على أصل من هوية ميتاتاريخية، أو من هوية نظرية، كما رأينا سابقاً مع الموقفين التقليدي والحداثي، هو عود لم يتجاوز حدود استنساخ معايير الأصل المتكإ عليه، ولم يبرح ترجمة مقتضياته التصورية الناجزة. وظل التراث، بموجب ذلك، محاصراً أشد ما يكون الحصار بين أصلين متقابلين هما: الأصالة والمعاصرة، يتنابذان ويلغي أحدهما الآخر أحياناً كثيرة، ويتصالحان بعضاً من الأحيان. وقلما ذهبت عناية الدارسين إلى أن إثارة المسألة التراثية في ضوء هذين الأصلين المتقابلين توقع في آفة الاختزال والانتقائية، وتفقد التراث عمقه الشامل ومقوماته الأصيلة التي كان بها تجربة تاريخية معيشة وتجلياً من تجليات الكينونة.

لذا نعتقد أن تأويل التراث في ظل مجريات علاقة تذاوتية حيوية بين الماضي والحاضر ليس تأويلاً لإنتاجات ونصوص، ولا لأقوال وأفعال تعود إلى لحظة زمنية مغلقة على نفسها، أو موجودة على الهامش من تاريخنا ومن كينونتنا. إن التراث بالنسبة إلى ما نحن عليه في وجودنا العربي الإسلامي المعاصر هو كل

= (1930) إلى أن وعينا «يتحدث إلينا بصوتين (voix) مستقلين بعضهما عن الآخر ومتعارضين في قصودهما [أحدهما صوت الذات والثاني صوت الآخر]. وفي كل لحظة، وباستقلال عن إرادتنا ووعينا، يمتزج أحد هذين الصوتين بمن يعبر عن وجهة نظر الجماعة التي ننتمي إليها، أي يمتزج بآرائها وتقويماتها». ص294-295.

ما يدخل في نطاق ذاكرتنا على نحو ما تشكلت وترسخت عبر العصور؛ وتأويله هو حوار مع هذه الذاكرة وإصغاء عميق إلى أصواتها المتعددة. وليس الإصغاء إلى هذه الذاكرة بإصغاء إلى ما هو في حكم المنفصل عنا والمنقطع عن أفقنا كما لو تعلق الأمر فيه بأصول غابرة ننقب عنها في متحف من متاحف الماضي. إنه اتصال حي ومتجدد بجذورنا وبأرضيتنا الفكرية القبلية على نحو ما كانت تتجلى وتتحقق في عالم الماضي، وعلى نحو ما صارت تتجلى في عالم الحاضر.

وبذلك يصبح الخوض في أسئلة التراث خوضاً في أسئلة لا تكف صياغتها عن التجدد، أي لا تكف عن أن تكون معاصرة لنا؛ لأنها أسئلة بقدر ما هي متصلة في الماضي بمجريات تحقق كينونتنا وحقيقة نظرتنا إلى ذواتنا وإلى الآخر هي في الحاضر أسئلة متصلة أيضاً بالهوية والآخر، وبمآلات كينونتنا ومدى مشاركتنا الفاعلة في تجربة الفكر الإنساني. وبهذا «المنظور ينهار التقابل بين التراث والمعاصرة» [بنعبد العالي، 13 : 1985]، وتتهاوى أسسه الميتافيزيقية الزائفة.

6.0. خلاصة وتركيب:

هكذا نكون في فقرات هذا المدخل قد وقفنا بإيجاز عند مفهوم التراث كما أضحى يتحدد في الوعي التأويلي المعاصر؛ ففي هذا الوعي، الذي شهد تشكله غداة الانعطاف[أ] الذي أحدثته الهيرمينوطيقا الفلسفية في صميم الفكر بمختلف تعبيراته[21]، لم يعد التراث مجرد أقوال ونصوص نرجع إليها بغرض تأريخها وتصنيفها، أو ميراثاً تتخذ منه قومية معينة دعامة لتحصين ذاتها وإسناد هويتها. لقد أضحى التراث بالنسبة إلى الفكر كل فكر أفقاً من آفاق وجوده التاريخي، وشرطاً قبلياً لفهم الكيفيات التي صار من خلالها يحدث ويتجلى عبر العصور. إنه تلك الأرضية التي تؤول إلى تربتها جذور الفكر وتشكلاته الجينيالوجية[ب] المتراكبة، والبداية التي لا تكف عن العود والابتداء.

(أ) le tournant

(21) انظر الهامش (11).

(ب) généalogiques

غير أن هذه البداية لا تحيل على نمط من الأصول الثابتة، ولا على أي مرجع يعلو على الزمن؛ إنها بداية لا تنفك تصير وتتواتر، ولا تتوقف عن العود والابتداء ثانية. لذا، ليست بداية فكر ما «بالمتطابقة مع أصله، وإنما هي ذلك الغلاف الذي يخفي الأصل ويحجبه... فخلف البداية يستتر الأصل ويتخفى». [هيدغر، 1954: 154].

وبهذا فإن كل استعادة للتراث لا تعني استرجاعاً محدداً للأصول والأسس التي يكون بها هذا التراث في تطابق مع زمانه أو مع غيره من الأزمان، ولا استحضاراً لأقوال القدماء نثبت فيه أن ما قالوه هو أصل ما سينقال لاحقاً؛ فليس التراث بالممكن رده إلى حقيقة ثابتة، أو إلى أصل يشدنا إلى الوراء. إنه ذلك الذي يعود إلينا وذاتيته لا تفتأ عن الصيرورة، وهويته لا تنفك عن الاختلاف. العود هنا لا يرادف صورة نمطية هي الصورة التي رسختها عن التراث ميتافيزيقا التطابق، والتي يفترض أنه تعين بها في الماضي؛ بل إنه عود لما هو تعدد محايث في كينونة هذا التراث، واختلاف متأصل في هويته. إنه بعبارة أخرى لا يرادف عود الواحد المطابق لذاتيته الخالصة والأصلية، بل عود المتعدد الذي كلما عاد إلينا لم يكف عن الصيرورة والتعدد والاختلاف؛ ذلك أنه لو تعلق الأمر في التراث بعوده على نحو واحد ومطابق لكانت بدايته قد استنفدت نفسها ومضت إلى الزوال من غير أن تفارق زمانها أو تبرحه إلى أزمنة أخرى. إنه بقدر ما يبدو العود تكراراً أو عوداً أبدياً(أ) لا يكون تكراراً للتطابق والوحدة الأصلية، وإنما يكون عوداً لما هو اختلاف في ذاته وتعدد أصيل [دولوز، 1968: 164].

ولعل من الانشغالات الحيوية والمُلِحّة التي يعبر عنها الوعي التأويلي المعاصر ما يتمثل في نقده الأسس التي قامت عليها ميتافيزيقا التطابق، وبحثه الدؤوب عن المسالك والانفتاحات التي تسمح للفكر بأن يكون أقل غلواء وأكثر اعتدالاً في صلته بالكائن وبمختلف أشكال الحياة؛ فالفكر جزء من هذه الأشكال، وحيثما يحد عنها ينته به المطاف إلى فقد حيويته وانحساره في دائرة

(أ) éternel retour

من المقولات الميتافيزقية المجردة التي لا يتولد عنها إلا عنف يختزل الكائن في أجهزة من السيطرة والكبح، ويناقض الحياة في صميم ما به تكون. وبذلك حق القول اليوم إن «قدر الميتافيزيقا هو قدر العنف». [فاتيمو، 1994].

ضمن هذا التوجه، اعتبرنا في هذا المدخل أن أحد الانفتاحات الممكنة التي تضفي على الفكر مقداراً من الاعتدال والتواضع في علاقته بالكائن، وفي علاقته بماضيه (= التراث) يتمثل في فاعلية الحوار من حيث هي فاعلية تجد فيها كل ذات مؤولة ما يسمح لها بمجاوزة ضيق أفقها وانحساره؛ فليس الحوار علاقة خارجية فقط تنبسط بين الماضي والحاضر، بين أفق تأويلي يمضي وآخر يحدث ويتشكل، بل هو أيضاً ما به يكون التأويل ذاتَه؛ لأن الحوار يدخل في صميم ماهية التأويل، ونحن لا نؤول إلا من خلال محاورة الآخرين والإحالة على تقاليد التأويل والتفاعل معها.

ولا نحسب أخيراً أن أولئك الذين راهنوا في مقالاتهم المنهجية على أن التراث من «هوية خرساء» إلا مصابين بالخيبة والاندهاش وهم يرون، مع مرور الوقت، أن النصوص والآثار التراثية أبقى وأمكث في الأرض من مقالاتهم وإجراءاتهم الاستنطاقية؛ فقلما أخذنا بحقيقة لائحة في علاقتنا بالتراث، وهي أن نصوصه ذوات ناطقة قادرة ليس فقط على التحدث عن أنفسها، بل قادرة كذلك على مشاركة الآخرين الحديث ومبادلتهم التسآل والتعرف.

إن كل النصوص، تراثية كانت أو غير تراثية، لا تجد ما تواجه به أولئك الذين يحلون محلها مستبدين بالكلام غير ذلك «الصمت» البليغ والمستفز، ذلك الصمت الذي حين تلوذ إليه لا تعبر إلا عن تمردها ورفضها لكل علاقة بها تستبعدها من دائرة الحوار، وتقصي حقها في الكلام. وبذلك فهي لا تريد منا إلا أن نفهم أن «الحوار الحق يستلزم انحناءنا أمام الآخر ومنحنا وجهة نظره اعتباراً كافياً [...] حتى يحصل بينه وبيننا تفاهم ممكن على ما هو قيد السؤال»[22]...

(22) حبذنا أن نأخذ هذا الاقتباس الذي يعود نصه إلى غادامير (1960)، ص231، من جورجيا وارنك (1987)، ص131، وذلك لتضمنه كلمة «الانحناء» المفيدة لمعنى الاحترام والتواضع واعتبار الآخر. أما في الترجمة الفرنسية المتداولة لكتاب غادامير فتغيب تلك الكلمة بلفظها ويستعيض المترجم عنها بما يدخل في معناها...

وهكذا لن تستقيم علاقتنا بتراثنا ولن تغدو علاقة منتجة وفعالة إلا بالتحرر من تلكم النزعات الاستبدادية التي تجعل من بسط سلطها المعرفية والتقويمية على الماضي غايتها الأثيرة، والإتاحة لأنفسنا ترجمة ولو مثقال ذرة من الود والتواضع حيال ما نقرأ في هذا الماضي وحيال ما نتوخى فهمه فيه؛ إذ لن يتردد تراثنا في الإشاحة بوجهه عن كل قارئ منا وتركه متمادياً في غلوائه كلما استشعر أن من يقصده ويرجع إليه هو على درجة عالية من الاطمئنان إلى تطابقه، وشديد الحرص على «عدم تواضعه، وعناده من أجل إرادة البقاء هو ذاته أمام ما يقرأ». [بلونشو، 1955: 263].

القسم الأول

في الإطار العام للتأويلية القرآنية

في الإطار العام للتأويلية القرآنية

1.1. توطئة:

مما لا شك فيه أن التراث التأويلي[1] المرتبط بالنص القرآني هو تراث على درجة كبرى من التشعب والاتساع. وكل من يريد من الباحثين أن يتعامل معه لدراسته وبحث القضايا المتناولة فيه لن يخلص بخصوصه إلى نتائج دالة ومقنعة ما لم يتموقع في زاوية محددة من زواياه المتعددة؛ وذلك حتى يتجنب أن تكون دراسته لمجموع هذا التراث مجرد استعراض عابر وسطحي لقضاياه، ومجرد إطلاق لساذج الأحكام على إشكالاته.

إن الزاوية التي اختار هذا البحث أن يطل من خلالها على جانب من «قارة التأويل» في مجالنا العربي الإسلامي القديم هي تلك المتمثلة في علوم القرآن لا بوصفها كماً متفرقاً من العلوم المختصة بالنص القرآني، وإنما بوصفها خطاباً نظرياً واصفاً للمعرفة التفسيرية، وجامعاً لما ينتظمها من قواعد وإجراءات تأويلية.

وبمقتضى هذا التحديد ارتأينا أن نخصص هذا القسم من البحث لمعالجة الإشكالات التي نفترض أنها تدخل في الإطار العام لعلوم القرآن؛ فقد انطلقنا في الفقرة (1 . 2) من تعريف هذه العلوم وإعادة بنائها على نحو أجاز لنا اعتبارها بمثابة برنامج تأويلي متكامل تستند إلى مقوماته العامة كل معرفة تفسيرية بالنص القرآني؛ وهو ما مكننا من إقامة تمييز بين علوم القرآن وعلوم التفسير استناداً إلى

---

(1) نستعمل بين الفينة والأخرى كلمة تأويل على الإطلاق دون أن تكون مفيدةً ذات المضمون الاصطلاحي الذي تفيده في علوم القرآن، وذلك لأنها الكلمة الأكثر شيوعاً في وقتنا الحاضر، والأكثر تداولاً من غيرها في النظريات التأويلية المعاصرة. أما تناولنا لها بمعناها القديم عند المفسرين أو عند علماء القرآن فسيأتي في فقرة خاصة بذلك هي الفقرة: (1 . 4).

مفهوم الخبرة التأويلية[أ] الذي يسمح بإدراج علوم التفسير ضمن ما يمكن تسميته خبرة تأويلية عملية بالنص، في حين اعتبرنا علوم القرآن خبرة تأويلية نظرية بالعلوم السابقة. وقد ميزنا بين هاتين الخبرتين من دون أن يترتب على ذلك أي إغفال لعلاقات التفاعل التي تجمع بينهما.

أما الفقرة (1 . 3) فقد ساءلنا فيها طبيعة البرنامج التأويلي الذي صاغه علماء القرآن للمعرفة التفسيرية. ولعل من أبرز ما يتسم به هذا البرنامج هو خاصيته الموسوعية، أي أنه ينبني على موسوعة من العلوم التي تتكامل مقاصدها من أجل الوفاء بالمتطلبات الفهمية والتأويلية للنص. ومما انتهينا إليه في هذا الصدد أن كلاً من علماء القرآن وعلماء التفسير كانوا على وعي بالمنطق الذي يتعين أن يستند إليه تفاعل العلوم وتكاملها في المعرفة التفسيرية؛ وهو المنطق الذي قمنا بتأطيره ضمن مقتضيات التخاصّ[ب] التي تنهض عليها في الأدبيات الإبستيمولوجية المعاصرة كل منظومة علمية مبنية على الموسوعية والانفتاح.

وبالموزاة مع هذا، وقفنا في الفقرة (1 . 4) عند مضمون الاستراتيجية الإجرائية العامة التي تتصل بكشف معاني النص القرآني والإبانة عنها؛ ذلك أن البناء الدلالي لهذا النص لا يتيح طريقاً واحداً للنفاذ إليه والكشف عن تحققاته، بل يتطلب طرقاً عدة أمكن لعلماء القرآن أن يحصروها في «المعنى» و«التفسير» و«التأويل»؛ وهي الطرق التي على الرغم من تباينها يبدو بعد التحليل أنها تمثل في علاقة بعضها بالبعض الآخر مراتب إجرائية للعملية الفهمية على إطلاقها؛ فالخصوصية الإجرائية لكل مرتبة منها ليست سوى استجابة لمطلب تأويلي عام يقضي بتنويع أساليب النفاذ إلى البنيان الدلالي للنص من حيث هو بنيان لا يتجلى فيه المعنى على نمط واحد، وإنما يتجلى على أنماط شتى ومتفاوتة.

هذا، وإذا كان اهتمامنا قد انصرف في الفقرة (1 . 2) إلى تعريف علوم القرآن بما هي تجريد لقواعد التأويل وكلياته فإنه سيكون من باب القصور عدم إيلاء هذه القواعد والكليات أي قدر من العناية. لذا نلجأ في الفقرة (1 . 5) إلى تحليل عينتين من ضوابط التأويل: إحداهما: تمثل تقعيداً تأويلياً لمظاهر التشعب

(أ) expérience herméneutique

(ب) interdisciplinarité

والاختلاف التي يحفل بها النص. والثانية: تتضمن من الضوابط ما يعين على فهم المعاني عند إشكالها. وقد قادنا تحليل العينة الأولى إلى أن النص عند علماء القرآن يتحدد على أنه جدل بين الوحدة والاختلاف؛ أي أنه جدل وتفاعل بين ما يتحقق فيه مختلفاً ومتفاوتاً، وبين كونه وحدة معنوية حاضنة لتلك التحققات وناظمة لها. أما العينة الثانية فقد ركزنا فيها على الكيفية التي جاءت بها ضوابط التأويل متساوقة معرفياً والبنية الموسوعية والتعددية لبرنامج التأويل على نحو ما صاغه علماء القرآن وحددوه.

وترتيباً على ما تقدم نتصور كذلك أن كل تخصيص معرفي لعلوم القرآن بما هي تجريد لقواعد التأويل سيظل تخصيصاً مبتسراً ما لم يكن موصولاً بإطار من الأخلاقيات المطلوبة في أي تعامل تأويلي مع النص. لذلك نتجه في الفقرة (6.1) إلى تحليل التمفصل القائم في هذه العلوم بين البعد المعرفي والبعد الأخلاقي، وبيان حدود تلازمهما ومستلزمات اعتلاق أحدهما بالآخر.

2.1. علوم القرآن: تعريف وإعادة بناء

1.2.1. لصياغة تعريف نحدد من خلاله المراد بالتأويلية القرآنية على نحو ما نستعملها في ثنايا هذا البحث، ننطلق من أن التراث التأويلي المرتبط بفهم النص القرآني يمكن التمييز فيه بين نمطين من الخبرة التأويلية: نمط من طبيعة عملية (=تطبيقية)، ويتمثل في كافة المصنفات التفسيرية المشتغلة أصالة بفهم القرآن وبإيضاح لغته ومعانيه. والثاني من طبيعة نظرية، ويشمل المصنفات الواردة في علوم القرآن، والمحدد اشتغالها في استقصاء المصنفات السابقة، وإنتاج معرفة نظرية بخصوص ما تتوسل به من آليات وإجراءات تفسيرية.

فإذا كان المفسرون في النمط الأول من الخبرة التأويلية يعمدون إلى «شرح القرآن وبيان معناه» [ابن جزي، **التسهيل**: 1/ 11]، أو إلى إخراج معانيه «من مقام الخفاء إلى مقام التجلي» [ابن الجوزي، **زاد المسير**: 1/ 2]؛ فإن المشتغلين بعلوم القرآن في النمط الثاني من الخبرة التأويلية يحصرون مجال استقصائهم فيما انتهى إليه المفسرون واستقروا عليه في مصنفاتهم؛ ذلك أنهم لا ينخرطون في المسعى المعرفي ذاته الذي ينخرط فيه المفسرون عند توجههم صوب النص

القرآني لفهمه واستجلاء معانيه، وإنما ينخرطون في مسعى آخر قوامه الكشف عن الآليات والمساطر التأويلية التي طبقها المفسرون واعتمدوها في تفاسيرهم.

وانطلاقاً من هذا التمييز، لا نتعامل مع علوم القرآن باعتبارها تجميعاً كمياً لعلوم متفرقة تستدمجها الممارسة التفسيرية في تناولها للنص[1م]، فذلك ما لن يفضي بها إلى أي تخصيص معرفي يميزها بنحو من الأنحاء من علم التفسير، بل سيجعلها تابعة له وملتبسة بمقاصده.

إن إلقاء نظرة فاحصة على مصنف في علم التفسير وآخر في علوم القرآن تبرز بوضوح كيف نكون أمام خبرتين تأويليتين متمايزتين في المنطلق وفي المسعى، وليس أمام خبرة تأويلية واحدة؛ ففي التفسير يكون المنطلق هو النص القرآني، في حين يتمثل المسعى في شرح هذا النص وبيان معانيه. أما في علوم القرآن فيتحدد المنطلق في بنية التفاسير المنجزة، ليكون المسعى متمثلاً في تجريد القواعد والإجراءات التأويلية التي تصطنعها تلك التفاسير.

ومع هذا، فلكي نتحقق من نجاعة هذا التمييز لا بد من الوقوف على الاعتبارات المعرفية المخصوصة التي دعت طائفة من العلماء إلى التصنيف في علوم القرآن وفق صيغة معينة تختلف عن صيغة التصنيف في علم التفسير؛ فالزركشي مثلاً استشعر الحاجة إلى هذا التصنيف وعبر عنها قائلاً: «ومما فات المتقدمين وضع كتاب يشتمل على أنواع علومه، كما وضع الناس ذلك بالنسبة إلى علم الحديث...». [الزركشي، **البرهان**: 1/ 9]. كما عكس السيوطي الحاجة نفسها لما قال: «ولقد كنت في زمان الطلب أتعجب من المتقدمين إذ لم يدونوا كتاباً في أنواع علوم القرآن». [السيوطي، **الإتقان**: 1/ 4].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن السبق إلى التصنيف في علوم القرآن كما نستشفه

(1م) يوجد عند القدماء كثير من التعريفات التي لا تفصل بين علوم القرآن وعلوم التفسير، بل تعتبرهما مجالين معرفيين متداخلين، وذلك من خلال تحديد علوم القرآن على أنها مجموع العلوم التي تتصل بفهم النص القرآني من مثل: علم التفسير، وعلم القراءات، وعلم الإعراب، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وعلم الإعجاز، وعلم المحكم والمتشابه، وغير ذلك من العلوم الكثيرة والمتنوعة... انظر على سبيل المثال: ابن خلدون، **المقدمة**، ص407- 411.

من كلام الزركشي أو بعده من كلام السيوطي لا يمكن اعتباره سبقاع مطلقاً[2]. فالسيوطي نفسه يحيل في تقديمه **للإتقان** [1/ 4-18] على الجهود التي كان مسبوقاً بها، وهي الجهود التي تمثل من وجهة نظرنا مراحل وأطواراً كانت فيها علوم القرآن بصدد التبلور والانبناء العلميين؛ ذلك أن معرفة علمية ما تجتاز قبل مراحل نضج التصنيف فيها مسلسلاً من التطوير الذي عبر تآخذ حلقاته تنسج تلك المعرفة هويتها وملامح تميزها واستقلالها عن المعارف العلمية المجاورة.

وفي سياق هذا التصور، نذهب إلى أن السبق الذي يعنيه كل من الزركشي والسيوطي هو سبق يعود إلى طريقة التصنيف في العلم، وليس إلى نشأته وبداية الخوض فيه؛ فعلوم القرآن كانت قائمة قبلهما وموجودة بالفعل، وإن اتسم هذا الوجود بالالتباس تارة بعلوم التفسير من جهة التداخل المعرفي، وتارة أخرى بالجزئية وعدم الاكتمال من جهة منهجية التصنيف وطريقته. لهذا لا نفهم السبق المشار إليه على أنه توجه إلى سد خصاص في المعرفة التفسيرية مرتبط ببعد من أبعاد النص، وإنما هو توجه يتوخى منه سد خصاص في المنهجية المتصلة بطبيعة

(2) لا شك أن التأصيل الفيلولوجي لنشأة التصنيف في علوم القرآن يقتضي القول إن جهوداً عديدةً سبقت ما قام به الزركشي في القرن الثامن، أو ما قام به السيوطي من بعده في القرن التاسع. وهي جهود متفرقة نجدها إما في المقدمات النظرية لكتب التفسير، وإما في بعض الكتب المصنفة في أصول التفسير، وإما في بعض الإشارات الواردة في المباحث القطاعية لعلوم القرآن (كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، إلخ).

وللإنصاف فقد ذكر السيوطي نماذج من هذه الجهود في مقدمة **الإتقان**، وناقش طبيعة إسهامها العلمي. غير أنه نعتها بكونها جزئية وغير شاملة، ولم يستثنق منها إلا كتاب **البرهان** للزركشي. وفي هذا يقول: «ثم خطر ببالي بعد ذلك [أي بعد أن فرغ من تأليف **التحبير في علوم التفسير** سنة 872هـ] أن أؤلف كتاباً مبسوطاً، ومجموعاً مضبوطاً، أسلك فيه طريق الإحصاء، وأمشي فيه على منهاج الاستقصاء. هذا كله وأنا أظن أني متفرد بذلك، غير مبسوق بالخوض في هذه المسالك، فبينما أنا أجيل في ذلك فكراً، [...] إذ بلغني أن الشيخ الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، أحد متأخري أصحابنا الشافعيين، ألف كتاباً في ذلك حافلاً، يسمى **البرهان في علوم القرآن**، فتطلبته حتى وقفت عليه [...] ولما وقفت على هذا الكتاب، ازددت به سروراً، وحمدت الله كثيراً، وقوي العزم على إبراز ما أضمرته، وشددت الحزم في إنشاء التصنيف الذي قصدته». [السيوطي، **الإتقان**: 1/ 10-14].

التصنيف في عموم تلك المعرفة، وإعادة بناء مقوماتها ومرتكزاتها على نحو من بالغ الاكتمال والانتظام.

إن ما نقصده بهذا الكلام هو أن التصنيف في علوم القرآن لم يكن استجابة لحاجة كمية تنضاف إلى التراكم الإنتاجي المتنامي في المعرفة التفسيرية، بل كان استجابة لحاجة نوعية الغاية منها مساءلة ذلك التراكم، وتشخيص المنهجية التي يستند إليها ويشتغل على منوالها.

ولن نتأكد مما نذهب إليه إلا بالإصغاء إلى ما يقوله الزركشي[3]، حيث يعتبر أن مسعاه لا يعدو أن يكون وضعاً لتأليف «جامع لما تكلم الناس في فنونه وخاضوا في نكته وعيونه، [...] ليكون مفتاحاً لأبوابه، وعنواناً على كتابه؛ معيناً للمفسر على حقائقه». [الزركشي، **البرهان**: 1/ 9]. مما يدل على أن كلامه في علوم القرآن هو كلام علمي جامع لما تكلم فيه المفسرون، وليس كلاماً مندرجاً في علم التفسير وتابعاً لمحدداته ومستلزماته. كما أن المباحث والأنواع العلمية التي سيعنى بها ليست بالمستجدة والطارئة على الدراسات المتصلة بالقرآن، بل هي مباحث وأنواع سبق لعلماء آخرين أن تطرقوا إليها وفصلوا الكلام فيها؛ هم علماء التفسير على وجه التحديد. ومن ثم، تؤول علوم القرآن بمقتضى هذا إلى علوم تنشغل بالمتداول والمنجز من المعرفة التفسيرية، وذلك لتعيين مجال اشتغالها المعرفي وتمييزه من مجال علوم التفسير التي ينحصر موضوع اهتمامها في اقتراح الشروح والفهوم الممكنة للنص القرآني.

من هذا الجانب، إذن، تنجلي الملامح المميزة لعلوم القرآن من علوم التفسير؛ فالعلاقة بينهما لا تقود إلى اعتبارهما مجالاً معرفياً واحداً؛ ذلك لأن مجال اشتغال كل منهما يجعلهما تصنيفين نوعيين اثنين: أحدهما: يرجع إلى صميم ما تعنى به علوم التفسير عند اتخاذها النص القرآني موضوعاً للفهم والبيان.

---

(3) اعتمادنا هنا على الزركشي راجع إلى كونه ارتقى بالتصنيف في علوم القرآن من طور الجزئية وعدم الاكتمال إلى طور الشمول (exhaustivité) والانتظام. وفي هذا يقول محمد أبو الفضل إبراهيم في «مقدمة» تحقيقه **للإتقان** [1/ 7]: «وأول كتاب صنف مستقلاً في هذا الفن، كتاب **البرهان في علوم القرآن** للإمام بدر الدين الزركشي [...]؛ جمع فيه عصارة أقوال المتقدمين، وصفوة آراء العلماء المحققين».

والثاني: يرجع إلى ما به تكون علوم القرآن خطاباً نظرياً واصفاً للمنهجية العامة التي تنتظم علوم التفسير. وبذلك يغدو الفرق بينهما فرقاً بين التصنيف العملي في العلم والتصنيف النظري في المنهجية التي تؤطر هذا العلم وتخصص مسالكه التي يعبر من خلالها إلى موضوعه[4].

ونعتقد أنه بهذه التفرقة تبدو علوم القرآن مستقلة بحدودها المعرفية والتصنيفية عن حدود المعرفة التفسيرية، وتتحدد بموجب ذلك بما هي علوم في أصول التفسير تتجه مقاصدها إلى صياغة «قواعد كلية تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه». [ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**: 43]؛ فما يخصص بهذا التحديد علوم القرآن معرفياً ويميز مدار التصنيف فيها هو اشتغالها بتجريد الكليات والأصول التأويلية التي تنهض عليها التفاسير المنجزة، وتقويم مدى صلاحيتها[أ] وملاءمتها في إنتاج فهوم مشروعة للنص القرآني. ولن ينعت حقاً كل سعي إلى فهم النص بالكفاية العلمية وبانتسابه المسوَّغ إلى علم التفسير إلا بمقتضى انبنائه على تلكم الأصول والكليات.

وعلى هذا النحو أيضاً يمكن فهم المقاصد التي يرومها الزركشي عند اختياره التصنيف في علوم القرآن، فهي مقاصد تقبل في مجملها الاندراج ضمن الإطار المعرفي لأصول التفسير من حيث هو إطار يضطلع بتجريد القواعد والكليات التأويلية الناظمة للمعرفة التفسيرية. فهو حين يريد بتصنيفه أن يكون «مفتاحاً لأبواب» القرآن و«معيناً للمفسر على حقائقه»، إنما يقرر بذلك مضيه إلى وجهة معرفية غير الوجهة ذاتها التي دأب المفسرون على المضي إليها. إنها وجهة تنطلق من تقويم المدونات التفسيرية واستقصاء أصول برنامجها التأويلي الذي تتوسل به في تعاملها مع النص. وبذلك يكون الزركشي قد اختار نهجاً تصنيفياً غير النهج الذي سار عليه المفسرون في تفاسيرهم، نهجاً قوامه الاقتصار «من كل

(4) منطلق الفرق الذي نقيمه هنا بين التصنيف العملي في العلم (= علم التفسير)، والتصنيف النظري فيه (= علوم القرآن)، ليس مستوحىً فقط من نظرية المعرفة (épistémologie) أو من فلسفة العلم في الاجتهادات الفلسفية الحديثة والمعاصرة؛ بل هو منطلق متأصل ووارد أيضاً في العلوم العربية الإسلامية؛ فإلى جانب الفقه يوجد أصول الفقه، وإلى جانب النحو والتفسير يوجد كذلك أصول النحو وأصول التفسير. . .

(أ) validité

نوع على أصوله، والرمز إلى بعض فصوله». [الزركشي، **البرهان**: 1/ 12]، أي قوامه الكشف عن الأصول والقواعد التأويلية التي تنتظم معرفة المفسرين بالنص القرآني.

وتبعاً لما سبق، يتحدد إذن موضوع علوم القرآن في المعرفة التفسيرية وفي مجمل الإجراءات والآليات التي تستخدمها وتطبقها في فهم النص، وذلك بغية إعادة تنظيمها في صيغة برنامج تأويلي عام يفترض أن التفاسير القائمة تشترك في الارتكاز النظري عليه، وفي التصريف العملي لمقوماته. وما دام هذا البرنامج متضمناً منظومة متكاملة من الكليات التأويلية فإنه بقدر ما يشترك المنجز من التفاسير في الاستناد إليه يتعين ذلك بالنسبة إلى الممكن من التفاسير أيضاً؛ فهو ليس فقط برنامجاً موضعياً(أ) جردت مقتضياته انطلاقاً من المدونات التفسيرية المتوافرة، بل هو برنامج كلي(ب) يؤطر على حد سواء القائم والممكن من المعرفة التفسيرية؛ خاصة وأن الإجراءات التأويلية التي يتضمنها جعلها علماء القـرآن «معينة» لكل مفسر يريد أن يفهم القرآن.

ولكي نخصص بمزيد من الوضوح مضمون التفرقة المعرفية التي نحن بصددها ينبغي التدقيق في العلاقات التي تقيمها كل من علوم التفسير وعلوم القرآن بالنص القرآني؛ فهذه العلاقات ليست من طبيعة متماثلة؛ إذ يمثل النص القرآني بالنسبة إلى علوم التفسير موضوعاً مباشراً تنكب على فك معانيه وبيان حقائقه. أما في علوم القرآن فلا يتم الانطلاق مباشرة من النص، بل مما تحصل من معرفة به لدى المفسرين؛ فالموضوع المخصوص الذي تعنى به علوم القرآن هو هذه المعرفة التفسيرية ذاتها من خلال استكشاف فهومها المتنوعة للنص، وتقويم سبلها التأويلية إلى ذلك. وبهذا لا تقيم علوم التفسير وعلوم القرآن العلاقة نفسها بالنص القرآني؛ فهو إذ ينتصب موضوعاً للاشتغال بالنسبة إلى المعرفة التفسيرية فإنه لا يتحدد كذلك بالنسبة إلى علوم القرآن. فهل في هذه العلوم ما يشير إلى انتفاء كل علاقة ممكنة لها بالنص؟ بالطبع لا يمكن الإقرار بذلك، لأن انكباب علوم القـرآن على المعرفة التفسيرية هو انكباب نظري على ما به تكون

(أ) ad-hoc

(ب) universel

هذه المعرفة فهماً للنص وتفسيراً له؛ فالعلاقة بالنص تظل واردة لدى علماء القرآن ومستحضرة بكثافة في وعيهم التأويلي لا بوصفها علاقة بموضوع للمعرفة، وإنما بوصفها علاقة بخلفية معيارية يتاح لهم بمقتضاها رَوْز كفاية فُهُوم المفسرين، واختبار نجاعة إجراءاتهم التأويلية.

إن الوضع الذي يتخذه النص في علوم القرآن لا يجعل منه موضوعاً للاشتغال كما هو الأمر في علوم التفسير، بل يجعل منه معياراً تختبر في ضوئه صلاحية المعرفة التفسيرية وملاءمتها؛ خصوصاً وأن «الكتب المصنفة في التفسير مشحونة بالغث والسمين، والباطل الواضح والحق المبين» [ابن تيمية، **المقدمة**: 43]؛ فالعود إلى النص القرآني من قبل علماء القرآن هو عود إلى معيار تأويلي من خلاله يتحققون من إجرائية مساطر المفسرين، ومن مدى إنتاجيتها للملائم من الفهوم والتأويلات.

وبالإضافة إلى هذا الاختلاف في العلاقة بالنص، حيث يتفاوت بين كونه "النص الموضوع"[أ] في علوم التفسير وبين كونه "النص المعيار" في علوم القرآن، يمكننا الحديث عن اختلاف آخر بينهما في خصوصية المعاينة العلمية؛ إذ على الرغم من اندراجهما معاً ضمن الخبرة التأويلية العامة بالنص في بعديها العملي والنظري ترتسم مع ذلك بينهما مسافة معرفية دقيقة هي المسافة المحددة لخصوصية المعاينة في ارتباطها بموضوع الاشتغال؛ فإذا كانت علوم التفسير تتوجه صوب النص لفهمه ومعاينة الأنحاء التي تتجلى على منوالها حقائقه الدينية فإن علوم القرآن تتوجه صوب ذلكم الفهم ذاته لتحليله ومعاينة الأنحاء التي تنتظم حقائقه المعرفية؛ مما يجعلنا أمام معاينتين ترتبط إحداهما بفهم الهوية الدينية للنص وتمثلها، وترتبط الثانية بفهم الهوية المعرفية للفهم السابق وتمثل ركائزها ومحدداتها. وبذلك يمسي التعامل مع علوم القرآن تعاملاً مع فهم للفهم، أو بالأحرى مع فهم للفهوم المهتدى إليها من قبل المفسرين[5].

(أ) texte-objet

(5) عند مراجعة ما ألفه عدد من المحدثين العرب في علوم القرآن أو في علوم التفسير وأصوله، فإن ما يثير الانتباه هو الحرص على تقديم هذه العلوم بصورة تنتقل عن القدماء دون إعمال النظر والتفكير في ما ينقلون. لذا نجد تآليفهم إما مطبوعة بالتلخيص والاختصار، وإما بالخلط بين المفاهيم والمجالات وعدم التدقيق فيها. وفي هذا الصدد، يمكن أن =

غير أن الحرص هنا على إقامة هذه الفروق الدقيقة بين علوم التفسير وعلوم القرآن لا يتعارض مع وجود علاقة من التفاعل بينهما؛ فالطبيعة النظرية والتجريدية لفهم الفهم/الفهوم عند علماء القرآن ليست منقطعة الأوصال عن الطبيعة العملية للفهم على نحو ما يمارسه المفسرون؛ إذ ينبنيان على مستلزمات التفاعل الواردة في كل معرفة علمية، والواصلة بين إطارها النظري وتحققاته العملية في الممارسة. لهذا نستطيع الإقرار بأن الغاية من فهم الفهم في علوم القرآن تكمن في إقامة إطار نظري متكامل للمعرفة التفسيرية، إليه يرجع تقويم التفاسير المنجزة والمفاضلة بينهما، ووفقاً لمقتضياته ومعاييره يتعين أن تصنف التفاسير المحتملة.

2.2.1. واستحضاراً لهذا التفاعل، يمكن الانتهاء إلى خلاصة مؤداها أن الخبرة التأويلية التي نحن بصددها هي خبرة ثلاثية الأبعاد نتدرج فيها من النص القرآني إلى علوم التفسير فعلوم القرآن؛ فالنص من زاوية أولى هو النواة المولدة لأفعال التأويل المتناسل تحققها في المعرفة التفسيرية، وهو من زاوية ثانية يستحيل في علوم القرآن إلى ذلك المعيار الذي يسمح بتقويم تلك الأفعال والإبانة فيها عن مراتب الوجاهة والرجحان. وهذا يفضي بالعلاقة بين الأبعاد الثلاثة أعلاه إلى علاقة بين النص، وأفعال التأويل، ونظرية التأويل. وبقدر ما يتميز هنا كل بعد بهويته الخاصة تربطه بالبعدين الآخرين علاقات من التفاعل منتجة لما نسميه خبرة تأويلية عامة بالقرآن؛ فتعدد الوشائج الرابطة بين هذه الأبعاد يمتنع معه اختزال الخبرة المتحدث عنها في روابط ثنائية[أ] معزول بعضها عن البعض الآخر أو مفصول كل منها قسرياً عن الآخر؛ إذ لا مجال فيها لثنائية أو لأخرى منغلقين طرفاها على نفسيهما أشد ما يكون الانغلاق من قبيل:

= نسوق مثالاً على ذلك الخلط على نحو ما وقع فيه الشيخ عبد الرحمان العك الذي يرى أن الغاية من أصول التفسير هي «معرفة معاني النظم القرآني الكريم، وتوضيح آياته وكشف معانيها وتبيين أحكامها وحكمها». [أصول التفسير وقواعده، ص31]. وهو ما يجعل كلامه هذا ينطبق على علم التفسير وليس على علم أصول التفسير الذي لا ينصرف فيه عالم الأصول إلى كشف معاني النص وتبيينها، وإنما ينصرف إلى تجريد القواعد والأصول التي تبنى عليها الممارسة التفسيرية بوجه عام.

(أ) rapports dichotomiques

(النص وأفعال التأويل)، أو من قبيل: (أفعال التأويل ونظرية التأويل). وبيان هذا أنه عندما يتخذ النص موضوعاً لأفعال التأويل (=علوم التفسير)، فذلك لا يعني أن نظرية التأويل (=علوم القرآن) تلغيه إلغاء من مسعاها التجريدي، بل يظل وارداً فيها بمثابة خلفية حيوية لتقويم التأويلات المطبقة عليه واختبار كفايتها. لذلك لا يمكن أن نتصور فعلاً تأويلياً للنص لا يأخذ بعين الاعتبار ما يجري في نظرية التأويل، كما أن كل كلام في هذه النظرية لا يستقيم إلا بأخذ أفعال التأويل مقترنة بالنص مأخذ الاهتمام. إنه كلما استدعي البعد الواحد استدعيت معه اضطراراً الكيفية التي من خلالها يرتبط بالبعدين الآخرين ويتفاعل معهما.

ولعل أهمية ما ننتهي إليه هنا لن تبرز بوضوح إلا بمراجعة بعض التأويليات الحديثة والمعاصرة [انظر: مولينو 1989]، وكيف تتحدد فيها العلاقة بين الأبعاد المشار إليها (=النص وأفعال التأويل ونظرية التأويل)؛ فغالباً ما تصاغ نظريات التأويل في غيبة النصوص أو على الهامش منها؛ وهو ما يجعلها نظريات مغرقة في التجريد، ومفتقرة أطرها ومقترحاتها التأويلية إلى أسانيد نصية صريحة[(6)].

وبجانب هذا كذلك أضحى اليوم مكشوفاً وهم تلك «الاستعارة العلمية» التي تقضي باقتراض مناهج علوم اللسان لعلميتها وصرامتها، وإعمالها في تأويل النصوص على اختلاف أنواعها وهوياتها [انظر: فولوشينوف/باختين 1929]؛

(6) نستفيد في هذا من جون مولينو(1989)، الذي يقف في مقالته المعنونة بـ «التأويل» وقفةً نقديةً مستفيضةً عند ثلاثة نماذج تأويلية يعتبرها الأكثر توجيهاً وتأثيراً فيما ينتج اليوم في التأويليات المعاصرة، وهي النماذج التي تعود نسبتها إلى كل من دريدا (J. Derrida) ورورتي (R. Rorty) وفيش (S. Fish). وعلى الرغم من التباين الفلسفي الذي يوجد بين هذه النماذج فإنها تشترك في نزعتها المضادة للواقعية (anti-réalisme)، وذلك بتصورها أن لا شيء ولا موضوع يمكن أن يوجد خارج إطار المعاينة النظرية التي تتمثله... وهو ما انعكس على العلاقة بالنصوص في التأويليات المنطلقة من النزعة السابقة، وأضحت علاقةً نظريةً بحتةً؛ فالنص لم يعد له وجود في التأويلية التفكيكية مثلاً، ولم يعد بالإمكان أن يحدثنا عن نفسه وعن قصديته؛ بل إن خبراتنا القرائية والتأويلية هي التي تسد مسده في ذلك... ومن ثم نخلص إلى أن الغائب الأكبر هنا هو النص، وأن ما يصاغ له من نظريات للتأويل إنما هو بالأساس مرتبط بخبرات القراء والمؤولين، وليس بما يكون به النص نفسه خبرةً ذاتيةً وتجلياً من تجليات الانتساب إلى العالم.

فقد قاد ذلكم الوهم إلى اختزال النصوص، مهما تنوعت واختلفت، إلى هوية وحيدة هي الهوية اللغوية على نحو ما هي متعينة في أنساق اللسانيين وتجريداتهم؛ وهو ما استحالت معه عموم هذه النصوص إلى مجرد خطاطات متطابقة يستوي فيها ما هو لساني بما هو جمالي أو تاريخي أو ديني، إلخ[7].

إن واحداً من الدروس الحية التي يمكن استخلاصها من الخبرة التأويلية بالقرآن هو أن أبعادها لا تعرف فيما بينها أي شكل من القطيعة أو اختلال العلاقة؛ فهي تتبادل الارتباط بصورة يتجلى فيها البعد الواحد مستلزماً للبعدين المجاورين ومتفاعلاً معهما؛ فكما يبدو مستحيلاً إجراء فعل من الأفعال التأويلية المتنوعة[8] على النص بقطع النظر عن كل علاقة له بنظرية التأويل، فكذلك الأمر بالنسبة إلى هذه النظرية؛ إذ مهما بلغت درجة التجريد فيها من إغراق في التوسع، ومن خصوصية تابعة لمنطق التصنيف في علوم القرآن، فإنها تظل لصيقة بهوية النص، ومستحضرة له في كليته وفي جزئياته وتفصيلاته[9].

---

(7) نحيل هنا على المنظور البنيوي، وكيف كان يدافع عن ضرورة تطبيق المناهج اللسانية على النصوص لإضفاء طابع العلمية على الدراسات النصية... ومما كان باعثاً على دحض الاستراتيجية التي يعتمدها هذا المنظور اختزاله المقومات النوعية لنص من النصوص في مقومات لسانية مجردة تصدق على اللغات الطبيعية وقد آلت إلى أنساق مغلقة؛ الأمر الذي يجعل النصوص مجرد قطع من اللغة المجردة التي يشتغل بها اللسانيون من دون أن تحظى بأي وجود نوعي، ولا بأية مقومات نصية مخصوصة...
انظر في نقد هذا المنظور أعمال:
- فولوشينوف، (1926) و(1930)
- فولوشينوف/باختين، (1929)

(8) نقصد بالأفعال التأويلية المتنوعة كافة التفاسير المذهبية التي صدر المفسرون فيها عن مواقفهم السنية، أو الاعتزالية، أو الشيعية، أو غيرها. وفي هذا لا نميز بين التفاسير النقلية والتفاسير الاستدلالية؛ بل إن كل تفسير هو في حد ذاته موقف من النص، وفهم له في ضوء سلطة مذهبية محددة حتى لو كان تفسيراً أثرياً يكتفي بنقل المرويات التفسيرية المنحدرة من العهود الأولى للتلقي... انظر في تفصيل هذا الموضوع:
- غولدزيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**.

(9) نشير بهذا إلى أن علوم القرآن (= نظرية التأويل) لا تترك أي مظهر من مظاهر النص إلا واعتدت به وأولته ما يستحق من عناية. وفي هذا تستوي المظاهر المتصلة بوحدة النص وبنائه العام (علم التناسب)، مع المظاهر المتصلة بعناصره الجزئية (الأصوات، فواصل الآي، فواتح السور وخواتمها، الألفاظ المختلفة الوجوه، الأدوات، إلخ)...

وهكذا لا تمثل نظرية التأويل في الخبرة التأويلية المدروسة بعداً تأملياً موغلاً في صيغة من التجريد المبتورة صلتها بالنص، أو الموجودة على الهامش منه؛ بل تمثل ذلك الجسر الذي ينبسط تفاعلياً بين فعل تأويلي ما وبين النص؛ فعن طريق المداخل التي يتيحها والمسالك التي يفتحها لإمكان الفهم يغدو النفاذ إلى كينونة النص لتجلية حقيقته وتمثل هويته في مأمن من العثرات والمزالق. إنه جسر يؤمن لمن أراد أن يعبر إلى النص من المفسرين قدراً كافياً وملائماً من القواعد والتقاليد والأخلاقيات المطلوبة في عملية الفهم؛ إذ يكفي الرجوع إلى أي كتاب من الكتب المصنفة في علوم القرآن لنجده لا يزود المفسرين فقط بما هم في حاجة إليه من أجهزة ومفاتيح للفهم؛ بل يمكنهم من التعرف أيضاً إلى ما تحصل في المعرفة التفسيرية من تقاليد ومرويات، وعلى ما ترسخ فيها بشأن العلاقة بالنص من أخلاقيات التعامل وقيمه[10]، وذلك منذ أن اشتدت خلال العهود الأولى لتلقيه الحاجة إلى فهمه وتفسيره.

وبهذا نستطيع كذلك إعادة صياغة علوم القرآن ضمن إطار يجعل منها برنامجاً تأويلياً للنص يتسع لكافة ما اقترن به من تقاليد التأويل ومسبقاته[11]؛ فقد

(10) حين نرجع إلى (**البرهان**) للزركشي أو إلى (**الإتقان**) للسيوطي، فإننا بقدر ما نجدهما حافلين بالقواعد والإجراءات التي يتعين اعتمادها في التفسير نجدهما متوقفين عند التقاليد التفسيرية المبكرة للنص على نحو ما رويت عن الرسول وعن الصحابة والتابعين (**طبقات المفسرين**)، وعند الأخلاقيات التي ينبغي أن يلتزم بها المفسر أثناء ممارسته للتفسير. ومن الأمثلة على هذه الأخلاقيات ما يذكره الزركشي من أن «أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكر. واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر أو هوىً...» [**البرهان**: 2/ 180]. مما يدل على أن علوم القرآن لا تنغلق على حدودها النظرية الصرفة، والمتمثلة في تجريد القواعد والكليات التي يُحتاج إليها في التفسير؛ بل تنفتح على كل ما له صلة بتفسير النص من إحالة على ذاكرته التفسيرية، ومن وقوف على منظومة من الأخلاقيات التي تضمن للفهم نزاهته وموضوعيته، وتدرأ شططه وغلواءه... هذا وستكون لنا وقفة عند هذه الأخلاقيات في الفقرة (1 . 6).

(11) سبق لنا في مدخل هذا البحث أن وقفنا عند مفهوم المسبقات (préjugés) على نحو ما يدافع غادامير(1960) في تأويليته الفلسفية عن وجوبه في كل عملية من عمليات الفهم... انظر: الفقرة (0 . 5).

تواترت بخصوص هذا النص[(11م)]، ومنذ الأزمنة الأولى لاستقباله وتلقيه، تقاليد تأويلية مخصوصة شكلت للمفسرين مع مرور الزمن مسبقات منتجة للفهم، إليها يستندون، ومنها يشتقون فهومهم وتفسيراتهم للنص. ولم يكن ممكناً بالنسبة إليهم تنحيتها أو مجاوزتها عند مزاولة عملية التفسير، لأنها تمثل مظهراً حيـوياً من المظاهر التي لازمت النص عند انبثاقه[(أ)] وتجليه؛ كما أن كـل إقصاء لهـا لن تترتب عليه إلا فهوم لا تمت إلى كينونة النص بصلة، ولا تعير سيرورة وجوده أي اعتبار[(12)].

(11م) نستعمل كلمة «تواتر» بمعناها اللغوي المفيد للتتابع والانتقال من جيل تفسيري إلى آخر، وليس بمعناها الاصطلاحي في علوم الحديث أو في علم القراءات؛ خاصةً وأن «المنقول في التفسير أكثره كالمنقول في المغازي والملاحم، ولهذا قال الإمام أحمد «ثلاثة أمور ليس لها إسناد: التفسير والملاحم، والمغازي» ويروى «ليس لها أصل» أي إسناد، لأن الغالب عليها المراسيل». [ابن تيمية، «المقدمة: 70].

(أ) émergence

(12) يمكن بوجه عام اعتبار كافة التفاسير التي تسبق تفسيراً محتملاً أو قيد الإنجاز بمثابة مسبقات للفهم... غير أننا نحصر هذه المسبقات في التقاليد والمرويات التفسيرية المنحدرة من الأزمنة المبكرة لتلقي النص (زمن الرسول والصحابة، وزمن التابعين)، لأن علماء القرآن يركزون عليها ويجعلونها من أمهات المآخذ بالنسبة إلى الناظر في القرآن...
انظر: الفصل الذي يعقده الزركشي لهذا الموضوع في [**البرهان**: 2/ 156-161].
وقد كان لأبي حيان الغرناطي موقف خاص من هذه المسبقات يقضي بمجاوزتها وعدم الاعتداد بها. وفي هذا يذهب إلى أن بعضاً من معاصريه «كان يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني تراكيب [القرآن] بالإسناد إلى مجاهد وطاوس وعكرمة وأضرابهم، وأن فهم الآيات متوقف على ذلك. والعجب له أنه يرى أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف، متباينة الأوصاف، متعارضة ينقض بعضها بعضاً». [**البحر المحيط**، 1/ 104]. غير أن أبا حيان لا يكتفي بهذا الحد من النقد، بل يواصل تفنيذ ما يعتبره مزاعم مردودةً على معاصره، ومنها زعمه كذلك «أن كل آية نقل فيها التفسير خلف عن سلف بالسند إلى أن وصل ذلك إلى الصحابة، ومن كلامه أن الصحابة سألوا رسول الله (ص) عن تفسيرها هذا وهم العرب الفصحاء الذين نزل القرآن بلسانهم. وقد روي عن علي كرم الله وجهه وقد سئل: «هل خصكم رسول الله (ص) بشيء؟ فقال: ما عندنا غير ما في هذه الصحيفة، أو فهماً يؤتاه الرجل في كتابه». وقول هذا المعاصر يخالف قول علي (ض)، وعلى قول هذا المعاصر يكون ما استخرجه الناس بعد التابعين من علوم التفسير ومعانيه ودقائقه وإظهار ما احتوى عليه من علم الفصاحة والبيان والإعجاز لا يكون تفسيراً حتى ينقل بالسند إلى مجاهد ونحوه، وهذا كلام ساقط». [**البحر المحيط**، 1/ 104]. =

من هنا تقبل علوم القرآن، في خلاصة ما تقدم من تحليل، أن يعاد بناؤها بما هي برنامج نظري متكامل للمعرفة التفسيرية يتضمن إلى جانب المقومات البرنامجية للتأويل حصيلة متواترة من التقاليد المحددة لاستباق الفهم، والموجهة لعلاقته المتواصلة بالنص؛ إذ لا يمثل ذلك البرنامج، على نحو ما هو قائم في كتب علوم القرآن، مجرد جهاز محايد من المعارف والإجراءات التي تعتمدها علوم التفسير، بل يمثل برنامجاً يشرط عملية الفهم، ويوجه مجرياتها؛ وذلك انطلاقاً مما يحفل به من مسبقات ومرويات يغدو كل انقطاع عنها انقطاعاً عن مظهر فائق الحيوية من مظاهر انبثاق النص وفرادة تشكله.

3.2.1. هذا، وإذا سلَّمنا بما سبق، فإن التمييز الذي عقدناه بين خبرة تأويلية عملية بالنص تتحدد في علوم التفسير، وبين أخرى نظرية تتمثل في علوم القرآن يجد امتداده بوجه من الوجوه في التأويلية المعاصرة (=الهيرمينوطيقا) التي تعتبر نظرية عامة للتأويل؛ في حين يتعلق التفسير والتأويل بكل ما هو عملي

= وعلى الرغم من أن موقف أبي حيان من تلك المسبقات التفسيرية ينصرف تحديداً إلى أزمنة التابعين، إلا أنه يبقى في عمومه موقفاً يريد أن يقيم التفسير على مشروعية أخرى غير المشروعية التي يظل المفسر فيها واقعاً تحت سلطة المتقدمين وأنظارهم إلى النص. وهي المشروعية العلمية التي سارع أبو حيان مباشرةً، بعد كلامه الآنف، إلى تحديد معالمها ومقوماتها في منظومة من المعارف التي لن يستقيم علم التفسير، في نظره، إلا باعتمادها. وهي: علم اللغة، وعلم النحو، والبلاغة، وعلم الحديث، وأصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم القراءات [**البحر المحيط**: 1/ 105-109].

والحق أن إشارة كتب علوم القرآن إلى هذا الموقف (ذكره الزركشي في [**البرهان**: 2/ 171]، والسيوطي في [**الإتقان**: 4/ 192])، وإلى ما يمثله من خصوصية في تصور المسبقات التفسيرية والتعامل معها، لم تكن بغرض الاعتراض عليه وتخطئته جملةً وتفصيلاً؛ بل إن علماء القرآن قوموا موقف أبي حيان بما يجعله داعماً لتفرقتهم بين التفسير والتأويل. ولهذا علق عليه الزركشي بكلام نقدي متوازن يفيد «أن علم التفسير منه ما يتوقف على النقل، كسبب النزول، والنسخ، وتعيين المبهم، وتبيين المجمل. ومنه ما لا يتوقف، ويكفي في تحصيله التفقه على الوجه المعتبر. وكأن السبب في اصطلاح بعضهم على التفرقة بين التفسير والتأويل التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحمل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط». [**البرهان**: 2/ 171-172]...

وتطبيقي[13]. غير أننا لا نعني بهذا الامتداد أن التأويليتين القرآنية والمعاصرة متطابقتان، أو أن إحداهما يمكن أن تقوم أصلاً بالنسبة إلى الأخرى؛ فلكل واحدة منهما أسئلة واستفهامات لا يكون الجواب عنها ممكناً إلا ضمن مستلزمات الأفق التاريخي الذي تنتسب إليه. فإذا كانت التأويلية القرآنية تنبني على نص ديني هو النص القرآني، وتنشغل نظرياً بالمنتوج التفسيري الذي أنجز عنه، وبالشروط المعرفية لإمكان فهمه فهماً «صحيحاً» وملائماً؛ فإن التأويلية المعاصرة، من حيث هي توجه فلسفي مشترك بين كافة فصائل البحث في العلوم الإنسانية، توجد في قلب ذلك المنعطف الذي انتقل بموجبه الفكر من أفق الحداثة إلى أفق ما بعد الحداثة. [انظر: فاتيمو، 1985]: أي من أفق كان يُعتقد فيه بمركزية وجود الإنسان وبأن العقل مشرع وحيد للحقيقة، مع اعتبار الحاضر مطلق المرجعية عند الارتداد إلى الماضي أو عند استشراف المستقبل، إلى أفق مغاير توارى فيه الإنسان إلى ذات حادة الشعور بتناهيها، وباحثة من داخل الحوار عن الانفتاح على ذوات أخرى وعلى أزمنة غير زمانها المنعلقة فيه، مع ميل شديد إلى تقويض وحدانية الحقيقة والإيمان بأن العقلانية عقلانيات متعددة[14]. . .

(13) من المناسب هنا القول إن التأويلية صارت اليوم عبارةً عن ثقافة فلسفية مشتركة بين كافة مجالات البحث في العلوم الإنسانية، وذلك منذ أن ارتقى بها غادامير (1960)، وقبله هيدغر (1927) من مجرد تخصص معرفي يزود مؤولي النصوص (الدينية، والتاريخية، والقانونية، والأدبية) بتقنيات التأويل وقوانينه، إلى توجه فلسفي عام يعيد الاعتبار إلى ضرورة التأويل ومتطلباته. وكان من نتائج ذلك أن أعيد النظر في العلاقة التي يقيمها المؤولون بمختلف النصوص؛ إذ لم تعد علاقة ذات مؤولة بموضوع تخضعه للسيطرة التقنية والمنهجية، بل تحولت إلى علاقة تذاوتية (intersubjective) تروم الفهم عبر انتهاج سبل الإصغاء والحوار. . . وهو الأمر الذي تخلت معه التأويلية المعاصرة عن ذلك الدور الذي كان ينحصر في تزويد المؤولين بما هم في حاجة إليه من تقنيات ومناهج ناجزة للتأويل، لتنخرط في البحث عن أفق آخر من العلاقة بالنصوص، أفق يتسم بالاعتدال في مواجهة عنف المناهج وغلوائها، وبالحوارية في مواجهة الانغلاق والأحادية. وهذا ما يجعل من التأويلية اليوم نظرية للتأويل المنفتح الذي لا تنفصل فيه إرادة الفهم والمعرفة عن أفق من الأخلاقيات المقوضة لكل نزعة تقنية أو منهجية. . .
لمزيد من التفاصيل انظر: فاتيمو (1989).

(14) يمثل التقليد التأويلي المعاصر واحداً من التعبيرات الحيوية عن انتقال الفكر من الحداثة إلى ما بعد الحداثة [فاتيمو، 1985]. . . وفي هذا الخصوص ينبغي التأكيد أن =

ونعتقد أنه بمقتضى هذا التحول الذي يشهده أفق الفكر المعاصر يصير الحوار ممكناً، بل ومستلزماً بينه وبين منجزات الماضي وآثاره. لذلك فعندما نربط حوارياً بين التأويليتين القرآنية والمعاصرة، فإننا لا نربط بينهما وفق ما تقتضيه نزعة تأسيسية تعمد إلى إقامة شكل من التطابق بينهما، أو اتخاذ إحداهما أصلاً قارئاً لفرع مقروء[15]؛ وإنما ليرقى بنا ذلك الحوار إلى أفق يتيح لنا تبين مدى الغنى الذي تتصف به التأويلية القرآنية، وإلى أي حد يمكن لاستراتيجياتها المختلفة ولرهانات التأويل فيها قبول الانخراط في متطلبات التأويليات المعاصرة وتوجهاتها.

ولا نشك في أن المسوغات التي تقف وراء هذا المطمح تعوز من ينشغل بالبحث في التأويلية القرآنية؛ إذ مهما كلف هذا الباحث أو ذاك نفسه عناء إحكام الطوق على هذه التأويلية لتظل قسراً مناجية لذاتيتها، وأسيرة لتطابقها (=الباحث التقليدي)، أو اطراحها بدعوى أن قواعدها وإجراءاتها انتظمت تاريخياً عند المفسرين في «مؤسسة للتأويل» أضحت سلطها المعرفية فاقدة اليوم لراهنيتها وصلاحيتها (=الباحث الحداثي)، فإن ما تنطق به وما تعكسه من داخل سياق اشتغالها المعرفي يتعارض مع ذلك ويتجاوزه[16]؛ ذلك لأن الاستراتيجيات

= ذلك الانتقال لا يعني مروراً من حقبة تاريخية إلى أخرى، بل يعني أن ما بعد الحداثة هي علاقة نقدية بالحداثة وبما آلت إليه من انغلاق ميتافيزيقي في تصورها للكائن (être)، وللحقيقة والعقل. لهذا ارتبطت ما بعد الحداثة بنقدها الجذري لميتافيزيقا الحداثة التي لم يعد فيها الكائن ما هو متجلٍّ في العالم، وإنما ما هو موجود (étant) في خطاطات مجردة ونهائية. كما أن الحقيقة اختزلت فيها إلى حقيقة علمية حقة، أي إلى حقيقة تقول بها العلوم الحقة، وما دونها مجرد هوامش عليها لا ترقى إلى حصانتها ونموذجيتها. هذا فضلاً عن أن العقلانية ليست إلا عقلانية وحيدة هي تلك التي يحتكم فيها إلى مطابقة العقل لذاته. وما يأتينا من غير هذه الطريق، أي من طريق التراث أو من طريق الفن أو الأسطورة أو طرق أخرى، فلا يعتبر ضروباً مخصوصةً من العقلانية، بل يقذف به خارج مجالها وحدودها. ولهذا تتعدد اليوم الاجتهادات التي تقوض الانغلاق الذي انتهى إليه عقل الحداثة، وذلك بتوسعته وفتحه على الأبعاد التراثية، والجمالية، والميثولوجية، وغيرها...

(15) سبق لنا أن ناقشنا بعضاً من مقتضيات النزعة التأسيسية في الفقرة(0. 4) التي وقفنا فيها على صيغ استعادة التراث في الموقفين التقليدي والحداثي...

(16) على الرغم من أن المؤلفات التي تنشر عن التأويلية القرآنية في الوقت الحاضر ما زال يغلب على معظمها الطابع التقليدي المكتفي بالنقل وإعادة الإنتاج؛ فإنه إلى جانب =

المعتمدة في التأويلية القرآنية لا ترجع إلى نص تُلقي على نحو ما تُتلقى سائر النصوص وتستقبل، بل ترجع إلى نص تم تلقيه على أنه يتعدى ذاته وزمانه ليمس في العمق وجود الناس وحياتهم حاضراً ومستقبلاً، وليصوغ جذرياً رؤيتهم بعضهم إلى بعض وإلى ما يحيط بهم. وبذلك تنوعت بصدده التفاسير وتفاوتت بين تفسير يهتم بجوانبه الإعجازية، وآخر يهتم بجوانبه اللغوية أو التشريعية أو العقدية، إلخ. وبموجب هذا التنوع في المقاربات والفهوم يمكن للتأويليات المعاصرة على اختلاف مناحي اشتغالها أن تفيد كثيراً من حوارها مع التأويلية القرآنية؛ فعناية المفسرين بكافة مكونات النص القرآني، واصطناعهم بخصوصه ترسانة ضخمة من الإجراءات التفسيرية، يمثلان أرضية خصبة للإسهام في إغناء أساليب التعامل التأويلي مع النصوص؛ خصوصاً وأن القواعد والكليات التي انتهت إليها التأويلية القرآنية انطلاقاً من التفاسير المرتبطة بذلكم النص ليست وقفاً عليه أو محايثة فيه، بحيث يمتنع جريانها على أي نص آخر؛ بل إن «قواعد التأويل تجري في كل كلام» كما يذهب إلى ذلك بعض علماء القرآن[17].

ولعل هذا ما يضفي على التأويلية القرآنية، في اعتقادنا، مشروعية الانخراط في عمق النقاش الدائر في التأويليات المعاصرة حول الشروط الممكنة لقيام الفهم، وحول أخلاقيات التأويل، وحدوده أو انفتاحه[18]. علماً بأن ما يشهده سياق الفكر حالياً من انبعاثة متنامية لأسئلة التأويل ومعضلاته لا ينفصل عن

= ذلك بدأ يرتسم منحىً آخر في التأليف عن هذه التأويلية أكثر ميلاً إلى تطويرها وتعميق الأنظار إليها. ومن بين المؤلفات الممثلة لهذا المنحى يمكن الإشارة إلى:

- محمد مفتاح (1987)، **دينامية النص**، (خاصةً الفصل المعنون بـ: «الانسجام في النص القرآني»).
- محمد خطابي (1991)، **لسانيات النص**، (خاصةً القسم الأول والثاني من الفصل السابع المتعلق بدراسة التناسب عند المفسرين وعلماء القرآن).
- أحمد العلوي (1992)، **التأويلية القرآنية والاستدلال اللساني** (بالفرنسية).

(17) عبد الحميد الفراهي، **التكميل في أصول التأويل**، نقلاً عن: محمد المالكي (1996)، **دراسة الطبري للمعنى**، ص150.

(18) للوقوف على الشروط الممكنة للفهم، وعلى أخلاقيات التأويل والفرضيات القائلة بحدوده أو انفتاحه، يمكن الرجوع على التوالي إلى:

- غادامير (1960)، وفاتيمو (1989)، وإيكو (1990).

محاورة الجذور التراثية التي أخصبت ظهور التأويليات في الماضي، وانبثقت منها الحاجة إلى تأويل الظواهر النصية وغير النصية لإزاحة ما يكتنفها من أسباب الغموض والاستغلاق. [انظر: مولينو1985]. فليس من المبالغة القول باستحالة وجود من لا يحتفي من كبار متؤولة العصر بتلكم الجذور، ولا يسند إليها أهمية خاصة في صياغة منظوره إلى التأويل[19]. بل إن البعض منهم يتخذ منها حافزاً للانقلاب على التصورات التأويلية الحديثة التي اختزل فيها التأويل إلى مجرد معايير وتقنيات بالغة التجريد [انظر: غادامير1960]، أو التي آل فيها إلى الانغلاق والمحدودية على نحو ما ينعكس ذلك في التأويل ذي النزعة البنيوية. [انظر: ريكور 1969].

هكذا يتبين إذن أننا نقصد بالتأويلية القرآنية ما يتصل على وجه التحديد بالشق النظري في الخبرة التأويلية بالقرآن، أي بعلوم القرآن من حيث هي خطاب نظري واصف لخطاب المفسرين، وجامع لما يقوم عليه من مقومات معرفية ضمن برنامج للتأويل عام ومتكامل.

وإذا كنا قد أرجأنا إلى الفقرة المقبلة تفصيل القول في محتوى ذلكم البرنامج وفي طبيعته الموسوعية، وانجذبنا بادئ ذي بدء إلى صيغة محددة لتأطير التأويلية القرآنية، فذلك لأننا أردنا أولاً أن نعرف بهذه التأويلية وبمجال اشتغالها، وأن نعيد بناءها بصورة لا تبدو فيها غريبة عن ماضيها وهويتها، ولا تبدو فيها أيضاً غريبة وبعيدة عن رهانات التأويل وإشكالاته الآنية؛ أي بصورة

---

(19) تشكل الخلفية التراثية بعداً حيوياً في أعمال كل من نيتشه، وهيدغر، وغادامير؛ فالأول استطاع في أعماله المبكرة، (وخاصةً في: **ميلاد التراجيديا**) عند الإغريق أن يبين كيف انتهى المآل بالفكر الغربي إلى الفصل بين العقل (أپولو) والحياة (ديونيزوس)، وإلى تسييد الرؤية الأپولونية إلى العالم التي بلغت أوجها مع عصر الحداثة. وصار العقل بمقتضى ذلك ما يحيل على تيقنه من ذاته، وعلى تطابقه معها؛ أي صار منقطعاً عن الحياة ومناقضاً لها في جريانها وديناميتها... وفي السياق نفسه انطلق هيدغر (1954) من الفلسفة الإغريقية ما قبل سقراط (بارمنيدس، هيراقليطس)، ومن خلالها انتقد كيف ابتعد الفكر الغربي عن الوجود على نحو ما يتجلى، ليهتم فقط بالموجود على نحو ما أخضعته الميتافيزيقا إلى أسس وخطاطات صارمة وموغلة في التجريد... أما غادامير(1960)، فقد دافع عن أن كل تأويل لا يمكن أن يكون إلا مسبوقاً بطائفة من الاقتضاءات والتقاليد التي ترجع إلى تراث الموضوع المؤول...

تتيح للحوار أن يجعلها موصولة بأسئلة التأويلية المعاصرة ومنفتحة على انشغالاتها. وما نسلكه ونهتدي به في هذا المطمح المتواضع، وعلى امتداد محاور البحث، هو أننا نظل على مقربة من التأويليتين نصغي إليهما ونلتقط ما يفضي بينهما إلى أسباب التوافق والتفاهم، وليس إلى أسباب التنافر والتنابذ.

ولعلنا في هذا لا نملك أي وسيلة للإكراه حتى نجرهما قسراً إلى ذلك، فنظرتنا إلى التوافق الحق لا تتصوره مبنياً على التطابق والتماثل؛ بل هو إفراز لمقتضيات حوارية وتفاعلية بين ذاتيتين، أو بين أفقين تاريخيين على نحو ما أسلفنا في المدخل. وهي المقتضيات التي لا يترتب عليها استدراج التأويليتين إلى توافق مفروض أو مصطنع، لأن ذلك لن يكون غير نوع من التوافق الزائف الذي ينعدم فيه الوعي بالمسافة المعرفية الفاصلة بينهما، والمميزة تاريخياً لكل منهما.

لذا، فإننا بقدر ما لا نسعى إلى أن تجد التأويلية القرآنية نفسها أمام توافق مفروض وجاهز عند التقائها بأنموذج التأويل الذي يعيش الفكر اليوم تحت تأثيراته واستجاباته، لا نسعى كذلك إلى الإلقاء بها أمام إرادة عنيفة تروم إما تثبيتها في ماضيها السحيق لمثاليته ونموذجيته، أو تسعى إلى تصفية الحساب مع ما يتوهمه البعض عقماً إنتاجياً وتأويلياً في إجراءاتها واستراتيجياتها.

إن ما نروم الوصول إليه هو أن تجد فاعلية التأويل نفسها وقد اغتنت بالفعل من إمكانات الحوار المتاحة بين التأويليتين. وهو ما لا يمكن أن يطرد ولا أن يتأتى إلا ضمن أفق فكري يؤمن بأن مصدر ذلكم الاغتناء لا يعود إلى كون هذه التأويلية أو تلك تمثل مرجعية قرائية بالنسبة إلى الأخرى، بل يعود إلى ما يمكن أن يقوم بينهما من إصغاء متبادل، ومن تواصل وتفاعل. ومن دون شك، فالاهتداء إلى أفق من هذا القبيل لا يتطلب سوى التحلي بقدر غير قليل من التواضع لا يرى في التأويلية القرآنية موضوعاً للسيطرة والتملك؛ وإنما يرى فيها ذاكرة تأويلية حية تستوجب الإجلال والإصغاء والاحتفاء.

3.1. المعرفة التفسيرية ومقوماتها البرنامجية:

1.3.1. إذا كنا في الفقرة المنصرمة قد انتهينا إلى استنتاج عام مفاده أن التأويلية القرآنية (= علوم القرآن) تحددت مهمتها المحورية في صياغة البرنامج

التأويلي الذي يستند إليه المفسرون في تعاملهم مع النص فإن ما نريد الخوض فيه الآن هو مساءلة محتوى هذا البرنامج، وإبراز ما ينبني عليه من مقومات.

ولعل أول ما يلفت النظر في هذا الخصوص هو الوعي الحاصل لدى كل من علماء التفسير وعلماء القرآن بالخاصية الموسوعية للمعرفة التفسيرية، وهو وعي لا يظل مضمراً ومستتراً عند المفسرين ليتولى علماء القرآن استكشافه وإظهاره بحسب ما ينسجم والمهمة النظرية التي يضطلعون بها. إنه وعي صريح وبارز في أعمالهم، وغالباً ما يفصحون عنه بترجمته في إحدى المقدمات النظرية التي يوطئون بها لتفاسيرهم؛ الأمر الذي يدفعنا بداية إلى القول إن الوعي بالخاصية الموسوعية للتفسير لا يتخذ فقط لدى علماء التفسير شكل مسلمة منهجية يصدرون عنها في تناولهم للنص، بل يشكل لهم أيضاً هاجساً نظرياً كثيراً ما يعبرون عن انشغالهم به في المقدمات النظرية لتفاسيرهم. وهذا ما نجده مثاراً في تفاسير عديدة نذكر منها على سبيل المثال: **الكشاف** للزمخشري، و**المحرر الوجيز** لابن عطية، و**البحر المحيط** لأبي حيان، و**التسهيل** لابن جزي، إلخ.

وفي هذا الصدد يقرر ابن عطية في «مقدمة تفسيره» أن النص القرآني «لا يتفسر إلا بتصريف جميع العلوم فيه». [ابن عطية، **المحرر الوجيز**: 1/ 5]. كما يؤكد ابن جزي الأمر ذاته، إذ لا يستقيم في تصوره كل كلام على القرآن إلا باستدعاء منظومة علمية محددة تتمثل «في اثني عشر فناً من العلوم، وهي: التفسير، والقراءات، والأحكام، والنسخ، والحديث، والقصص، والتصوف، وأصول الدين، وأصول الفقه، واللغة، والنحو، والبيان». [ابن جزي، **التسهيل**: 1/ 11].

والمؤكد أن هذه المنظومة التي يحصرها ابن جزي في اثني عشر علماً لا تتخذ حتماً لدى كل المفسرين حجماً واحداً ونهائياً، بل تتسع أو تضيق شيئاً ما تبعاً لثقافة كل مفسر. غير أن نواتها المعرفية الصلبة تظل في عمومها قائمة على أنواع من العلوم المطلوبة في تفسير النص والمتكفلة إما بتجليه اللغوي، وإما بتجلياته التشريعية أو العقدية أو الإعجازية[20].

---

(20) عند الرجوع إلى المنظومات العلمية التي يتوسل بها المفسرون في فهم النص، فإننا لا نجدهم يحصرون منظومةً مغلقةً ونهائيةً يتقيد بها كافة المفسرين؛ بل إن تلك المنظومات قد يضيق حجمها أو يتسع تبعاً لتكوين المفسر وقدرته على استثمار هذا القدر أو =

وإذا كان لاعتماد التفسير على مثل هذه المنظومة العلمية من بعد معرفي يتوخى تكريسه فإنه يتمثل بوجه أدق في تأكيد خاصية جوهرية لوجوب قيام الممارسة التفسيرية هي الخاصية الموسوعية، التي من دونها لا يمكن الارتقاء إلى فهم النص فهماً قادراً على الاقتراب من تجلياته المتنوعة. لهذا لا نتصور أن استدعاء العلوم المشار إليها يرتد إلى إرادة علمية جاهزة ومستقلة بنفسها عن النص كما لو كان ذلك مجرد ترجمة لنزوع تلكم العلوم إلى اختبار مقاصدها الأصلية على محك النص القرآني، والاستدلال على صحة ما تتوصل إليه في مجالات اشتغالها الخاصة.

إن التوسع في العلوم يرتد أصالة إلى هوية النص موضوع التفسير، وإلى ما تتطلبه أنحاء تشكله من حاجة إلى تجليتها، ومن كشف عن حقائقها. إنه بتعبير آخر، لا يتعلق بموقف معرفي مجرد وناجز تستحيل فيه العلاقة بالنص إلى علاقة شبيهة بتلكم التي يقيمها كل علم من العلوم المتوسل بها في التفسير بموضوعه الخاص. فمن شأن موقف من هذا القبيل أن يجعل المنظومة العلمية المعتمدة مجرد ركام من العلوم المتباعدة المقاصد، بحيث يظل كل علم فيها منغلقاً على نفسه، ومحافظاً على «صفائه» المعرفي من دون أن يتعرض بمقتضى تفاعله مع العلوم الأخرى لأي تأثر أو تغير في ملامح بنيته الأصلية. وهذا ما لا تدعمه بالتأكيد مقتضيات التخاص في المعرفة التفسيرية على نحو ما سنبين ذلك فيما بعد.

إن تشديد المفسرين إذن على الخاصية الموسوعية لعلم التفسير نابع من

= ذاك من العلوم في ممارسته التفسيرية... وهكذا إذا قارنا بين المكونات العلمية لمنظومات المفسرين المشار إليهم (=الزمخشري، وابن عطية، وأبو حيان، وابن جزي)، فإننا لا نجدها متساوية العدد أو متآلفة الترتيب؛ إذ يعتمد أبو حيان مثلاً على منظومة من سبعة علوم [**البحر المحيط**: 1/ 5-7]، بينما يعتمد ابن جزي على منظومة من اثني عشر علما [**التسهيل**: 1/ 11]. كما أن الأول ينطلق من علوم اللغة والنحو والبلاغة، إلخ ويجعلها في صدارة منظومته؛ في حين تتصدر علوم أخرى منظومة ابن جزي التفسيرية، (القراءات، الأحكام، إلخ). وهو ما يدل على أن التوسع في العلوم التفسيرية لا يرجع المعيار فيه إلا إلى ثقافة المفسر، وقدرته على جعل ذلك التوسع مدخلاً إلى فهم النص؛ كما لا يرجع تقديم علوم وتأخير أخرى إلا إلى طبيعة المرجعية المعرفية البارزة لدى المفسر، والتي يتوخى فهم النص بتصريفها فيه. لذا تبرز المرجعية النحوية في تفسير أبي حيان، بينما تبرز المرجعية البلاغية في تفسير الزمخشري، إلخ.

نظرتهم إلى النص القرآني الخبيرة بمعطياته اللغوية وبحقائقه العقدية. لذا قادهم ذلك إلى تصور يقضي بأن كل سعي إلى التعامل مع هذا النص لمقاربته لا يتأتى إلا باستحضار أوسع قدر من المعارف الكفيلة بفهمه وتمثل عوالمه؛ فهو ليس نصاً يمنح نفسه للمفسر كما لو أنه كيان دلالي شفاف يمكن استقصاء معانيه ومحاصرتها محاصرة نهائية. إنه على العكس من ذلك، لكونه نصاً يتفاوت بين الحقيقة والمجاز، والظاهر والباطن، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، إلخ؛ فكينونته الدلالية لا تتجلى على نحو واحد، بل تتجلى على أنحاء ووجوه متعددة[21]، لبيانها ومقاربتها يغدو مطلوباً من المفسر أن ينفتح على أوفر عدد ممكن من العلوم المتكاملة فيما بينها، وأن يتصف بالقدرة على التأليف بينها، واستثمارها بما يتيح له استكناه عوالم النص وحقائقه الدلالية المتنوعة.

وفي خصوص هذا ينقل لنا الزركشي أقوالاً كثيرة يذهب أصحابها إلى استحالة استقصاء معاني القرآن استقصاء شاملاً ونهائياً. ومنها أنه إذا كان «لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر» بحسب البعض، وأنه إذا كان القرآن بحسب البعض الآخر «يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم؛ إذ لكل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن، وحَدّ ومطلع»؛ فذلك مما يستدل به على أن فهم القرآن هو فهم «الكلام لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلم به». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 154-155].

فنص تحتمل معانيه كل هذا القدر الذي لا ينحصر من وجوه الفهم لا يمكن أن يمنح نفسه بإطلاق لأية نوعية من المعرفة التفسيرية من دون أن تكون له قيود[أ] ذاتية على هذه المعرفة موجهة لطرائق تعاملها معه. لذا حين يلجأ المفسرون إلى التوسع في العلوم فإنهم يعكسون وعياً تأويلياً بهوية النص وبحقائقه التي لا تقبل الاستنفاد، ويستجيبون بذلك لمطلب نصي قوامه أن «مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً» في فهم معاني القرآن. [الزركشي، **البرهان**: 2/ 155].

(21) كثيرة هي الأقوال التي ينقلها علماء القرآن في هذا الخصوص... ومنها قول ابن عباس: «إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه، ولا تبلغ غايته...». كما يرد عن أبي الدرداء أنه قال: «لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل للقرآن وجوهاً». [السيوطي، **الإتقان** / 4/ 197]...

(أ) conditions

غير أن وعيهم بهذه الرحابة الدلالية للنص لا يدفعهم إلى المراهنة على الإحاطة بها إحاطة جذرية وشاملة، بل يدفعهم إلى وعي مضاعف بمدى محدودية ما يهتدون إليه من فهوم، وذلك انطلاقاً من أن «الاستقصاء لا مطمع فيه للبشر». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 155].

وبذلك يمكننا القول إن لجوء المفسرين إلى الموسوعية لا يترجم عندهم رغبة في الاستقصاء الجذري لمعاني النص، وإنما يترجم اقتناعاً عميقاً بنسبية المعرفة التفسيرية التي مهما تعددت المعارف المطبقة فيها فإنها تظل غير مستوفية لما يحفل به النص ويتسع له من عوالم دلالية وإمكانات تأويلية.

ولعل هذا ما جعل المفسرين يفترضون أن علاقتهم بالنص القرآني لا تتعدى، في نهاية المطاف، كونها «إيضاحاً» لمعانيه، وأن المعارف التي يستدعونها في التفسير ليست كما يقول الزركشي: [**البرهان**: 2/ 155] سوى تنبيه «على طريق الفهم ليفتح بابه». مما يفيد أن موسوعية المعرفة التفسيرية ليست توجهاً علمياً يراد به محاصرة النص وإخضاع معانيه لمنظومة تأويلية مغلقة ونهائية؛ بل هي توجه مدرك سلفاً للحدود التي تربطه بنص منفتح على تعدد التأويلات، ومتسم بـ«لا نهاية[أ]» فهومه الممكنة.

2.3.1. على أن السؤال المتعلق بالمنطق الذي ينتظم هذه الموسوعية سيظل قائماً ما لم تسمح الإجابة عنه بتبيان طبيعة العلائق التي تنسجها العلوم فيما بينها داخل المعرفة التفسيرية. فهل هناك من وعي ما لدى المفسرين بهذه العلائق؟ وما طبيعة المنطق الذي يخصصها؟ وإلى أي حد تقبل العلوم المقتلعة من سياقاتها المعرفية الأصلية أن تتآلف فيما بينها ضمن سياق نوعي جديد هو سياق المعرفة التفسيرية؟

إن مراجعة لبعض ما قاله علماء التفسير وعلماء القرآن في هذا الصدد تكشف مدى العناية التي يولونها لمثل هذه الأسئلة والقضايا؛ فالعلاقة عندهم بين التفسير والعلوم التي يتوسل بها ليست مجرد تجميع كمي لركام من العلوم لا ينبني على أي منطق، ولا على أي نظام معرفي مقصود. إنها علاقة نوعية داخلة

(أ) infinité

في صميم المحددات المعرفية لعلم التفسير، ومشكلة لأخص ما به ينماز مجال اشتغاله من مجالات اشتغال العلوم الأخرى؛ فهويته المعرفية هي غير هوية أي علم من العلوم المنفردة والمستقلة بذاتها (فقه، أصول، كلام، بلاغة، نحو، إلخ)؛ وذلك لأنها تتصف أصلاً بانفتاحها من الداخل على موسوعة من العلوم التي لا يتم استدعاؤها إلا لكونها تقبل الاندراج البنيوي في مقتضيات المعرفة التفسيرية، والاندماج المتفاعل مع مقاصدها.

إننا حين نعود مثلاً إلى المنظومة العلمية التي يستند إليها مفسر كابن جزي، فإن الملاحظة التي تسترعي انتباهنا هي عدم اكتفائه فقط باستعراض محتوى هذه المنظومة؛ بل إنه بعدما فرغ من ذكر العلوم المكونة لها علق على ذلك تعليقاً معرفياً صريحاً قال فيه: «فأما التفسير فهو المقصود بنفسه وسائر هذه الفنون أدوات تعين عليه أو تتعلق به أو تتفرع منه» [ابن جزي، **التسهيل**: 1/ 11]. وبذلك فهو لا يترك العلاقة التي تربط التفسير بالعلوم الداخلة في نطاق استراتيجيته علاقة مطلقة دون تقييد، كما لو أن هذه العلوم لا تعدو أن تكون مجالات تستأنس بها المعرفة التفسيرية عند اهتمامها بالنص، أو تسد بها خصاصاً منهجياً وإجرائياً تشكو منه على صعيد بنيتها المعرفية. إن ابن جزي، وعلى العكس من ذلك، يتحدث عن ثلاث نوعيات ممكنة من العلاقة، كل منها يخصص بنحو من الأنحاء الكيفية التي تجمع بين التفسير وما هو تابع لمقاصده من العلوم.

فالعلاقة الأولى هي علاقة أداتية بمقتضى أن التفسير يتخذ من تلكم العلوم «أدوات» يستعين بإجراءاتها التحليلية على فهم النص؛ وذلك من دون أن تمثل هذه الاستعانة استعارة جاهزة لوسائل وإجراءات يتم اللجوء إليها لتفادي مظاهر النقص في المعرفة التفسيرية. فهي حقاً تمثل استعارة، لكنها استعارة بالمعنى التفاعلي للكلمة[22]؛ لأن العلوم المستعارة في التفسير لا تظل لصيقة حرفياً بمقاصدها الأصلية، بل تكتسب مقاصد جديدة وتتلون بها هي المقاصد المرتبطة بفهم النص وتفسيره. وهو الفهم الذي لن يستطيع المفسر إليه سبيلاً إلا

(22) عن الاستعارة بمفهومها التفاعلي، انظر: بلاك (1962). وعن علاقتها بالعلوم، انظر: العدد الخاص بـ (الاستعارة) من مجلة (*Langages*) ع. 54، 1979.

بجعل الاستجابة لمطلب التوسع في العلوم استجابة مؤمنة لتكامل العلوم وتفاعلها، لا لتباعدها وتنافرها.

ولقد كانت لبعض المفسرين في هذا الصدد احترازات واضحة على الصيغة المعرفية التي ينبغي أن يحصل بها التكامل والتفاعل بين أدوات التفسير، ومنها على الخصوص مراعاة الارتباط بالقصدية العامة والمحورية للمعرفة التفسيرية، حتى لا تبدو هذه الأدوات مفصولة عن ذلك ومقصودة لنفسها. يقول أبو حيان: «وكثيراً ما يشحن المفسرون تفاسيرهم عند ذكر[23] الإعراب بعلل النحو، ودلائل أصول الفقه، ودلائل أصول الدين، وكل هذا مقرر في تآليف هذه العلوم، وإنما يؤخذ ذلك مسلماً في علم التفسير دون استدلال عليه». [أبو حيان، **البحر المحيط**: 1/ 104]. مما يعكس وعياً منهجياً متقدماً بأن اقتراض التفسير طائفة من العلوم ليس اقتراضاً لذاته، وإلا سيعتبر ذلك حشواً[أ] معرفياً لا قبل للممارسة التفسيرية به. إنه اقتراض يتعين أن يأخذ من العلوم ويستمد منها ما يتساوق والمقتضيات المعرفية للتفسير من دون أن يفضي ذلك إلى إلغاء الدور الذي من أجله استدعيت هذه العلوم، والمتمثل في كونها «أدوات» معينة على التفسير؛ فالإخلال بهذا الشرط الوظيفي يحول أدوات المعرفة التفسيرية إلى علوم مقصودة لأنفسها ومنغلقة على ذواتها من غير أن تجاوز ذلك إلى الانخراط في مقتضيات منظومة معرفية جديدة لها قوامها ومقاصدها الخاصة.

كما أن هذا الوعي المنهجي يبلغ ذروته عندما يتم التأكيد أنه متى تجاوزت أدوات التفسير الحدود الوظيفية المرسومة لها، وذلك كأن يطلب المفسر علماً من العلوم لذاته ويسرف في ذكر تفاصيله، فإن ذلك يعتبر خروجاً واضحاً عن محددات المعرفة التفسيرية. وفي هذا يقول أبو حيان أيضاً: «وهكذا جرت عادتنا أن كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم ونأخذها في

(23) يرد هذا الاقتباس سواء في النسخة المطبوعة أو المحققة من تفسير أبي حيان متضمناً عبارة «من ذلك الإعراب». بينما يرد في **الإتقان** للسيوطي متضمناً عبارة «عند ذكر الإعراب» عوض العبارة السابقة. وقد أخذنا بها كما ترد في **الإتقان**، لأنها جاءت منسجمةً مع السياق الذي يتحدث فيه أبو حيان.

(أ) redondance

علم التفسير مسلمة من ذلك العلم ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير فنخرج عن طريقة التفسير». [أبو حيان، **البحر المحيط**: 1/ 511].

فالانتظام إذن في «طريقة التفسير» رهين بمدى قدرة المفسر على التنسيق بين العلوم، وتكييف مقاصدها مع توجهات المعرفة التفسيرية؛ وذلك باستعارة مسلماتها وأخذها على أنها وسائل مساعدة على فهم النص القرآني، وقابلة لتصريفها فيه. وكلما انتهج المفسر نهجاً غير هذا وسارع إلى استعارة حرفية لعلم من العلوم لا تراعي مقتضيات ذلكم التكييف وجد نفسه منتظماً خارج النهج الذي سار عليه علماء التفسير وصاغوا من خلاله خصوصية مجال اشتغالهم.

ولكي نخصص بصورة أدق علاقة التفسير بأدواته العلمية، يمكننا الإشارة إلى من يعتبر من علماء القرآن هذه الأدوات «كالآلة للمفسر» [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 188]، إذ لا يغدو فهمه ممكناً للنص إلا بتحصيلها. وقد كان للقدماء في سياق هذا تصور معرفي متميز لمفهوم العلوم الآلية ولنوعية العلاقة التي تقيمها بالعلوم «المقصودة بالذات». وهو التصور الذي نجد ابن خلدون يعبر عن ركائزه بمنتهى الوضوح حين يقول: «فأما العلوم التي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها، وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار [...]. وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالهما فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط. ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذلك يخرج بها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير». [ابن خلدون، **المقدمة**: 535].

يمثل هذا الكلام - من غير شك - ملمحاً معرفياً كما ينطبق على علم التفسير ينطبق كذلك على كافة منظومات إنتاج المعرفة في التراث العربي الإسلامي؛ فهو بمثابة مشترك معرفي معمول بمقتضياته في مختلف المنظومات العلمية المتسمة بالانفتاح والموسوعية من قبيل: علم الكلام، وأصول الفقه، وغيرهما؛ الأمر الذي يجعل وعي المفسرين بطبيعة هذه الموسوعية المتصلة بميدان اشتغالهم لا يرجع إلى رؤية معرفية خاصة بهم، بل يشتركون في المنطق الذي يتعين أن تبنى عليه مع غيرهم، وذلك على نحو ما يتحدد هذا المنطق في كلام ابن خلدون أعلاه.

غير أن المنظومات العلمية المشار إليها تتفاوت في درجة انفتاحها وموسوعيتها. ولئن كان هذا يتخذ مظهراً بارزاً في المنظومة التفسيرية فمرده إلى أن علماء التفسير وعلماء القرآن لم يغلقوا باب التوسع في العلوم. وهم وإن كانوا يذكرون بعضاً من النماذج التمثيلية على ذلك، كما سبق أن رأينا مع ابن جزي حين جعل مدار ذلكم التوسع مقترناً بإحاطة المفسر بـ«اثني عشر فناً من العلوم»، أو كما كان يختصر ذلك أبو حيان في منظومة من «سبعة وجوه» من العلوم [**البحر المحيط**: 1/ 105-109]، أو كما زاد السيوطي على ذلك حين أجاز تفسير القرآن «لمن كان جامعاً للعلوم التي يحتاج المفسر إليها وهي خمسة عشر علماً» [**الإتقان**: 4/ 185-188]، فإنهم مع هذا كله لا يتعارضون مع المنطلق القاضي بأن النص القرآني «لا يتفسر إلا بتصريف جميع العلوم فيه»، وبأنه «لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر في العلوم» [الزركشي، **البرهان**: 2/ 153]. وبذلك فلا حدود للتوسع في العلوم التي تنبني عليها المنظومة التفسيرية، ولا يرجع ربط إمكان تفسير النص بعينات تمثيلية منها إلا إلى ثقافة المفسر، وكفاءته التحصيلية لهذا القدر منها أو ذاك.

أما العلوم الأخرى التي صنف فيها القدماء فلا نجد منها علماً بمثل سعة التفسير، وبمثل درجة انفتاحه على أرحب منظومة ممكنة من الأدوات والمعارف. وحتى عندما يدرج علم أصول الفقه ضمن أكثر العلوم انفتاحاً وتوسلاً بطائفة من الآليات فإنه يظل - مقارنة بعلم التفسير- دون سعته ورحابته. وذلك من جهتين اثنتين: إحداهما: تتمثل في أن العلاقة بينهما هي علاقة جزء بكل، إذ إن أصول الفقه جزء من المنظومة المعرفية للتفسير، وواحد من آلياتها ووسائلها الموظفة في فهم النص. وبهذا تغدو رحابته الخاصة جزءاً تابعاً لمستلزمات رحابة أعم منه هي رحابة المعرفة التفسيرية. وأما الجهة الثانية: فتعود إلى كون التفسير يعنى بمجموع مكونات النص القرآني، في حين يعنى أصول الفقه بالمكون المرتبط بأحكام هذا النص وجوانبه التشريعية[24].

1.3.3. وبناء على هذا، يمكن اعتبار التفسير «علم العلوم»، وذلك استناداً إلى كونه يشكل «ملتقى لمختلف الخطابات [العلمية] المهتمة بالمعنى،

---

(24) انظر المقارنة التي يعقدها بين التفسير وأصول الفقه الأستاذ أحمد المتوكل (1982)، ص57-58.

ونوعاً من الخطاب الجامع[أ] الذي تندمج داخله كافة أشكال التفكير في اللغة». [أحمد المتوكل، 1982: 57]؛ مما يجعل هذا التحديد الموسوعي منسجماً تمام الانسجام مع القصدية العامة للتفسير من حيث هو علم يدور موضوعه على شرح معاني النص وإيضاحها؛ وبموجب ذلك تؤول مجموع العلوم الآلية التي يستعين بها هذا المفسر أو ذاك في عملية الفهم إلى علوم مندرجة في صميم منظومة المعرفة التفسيرية، وتابعة لمستلزماتها؛ فتسند إليها تبعاً لهذا مهمة محددة هي المتمثلة في المساعدة على كشف المعنى، ورفع ما يحيط بوجوهه المتنوعة في النص من أسباب الغموض والاستشكال.

ولكي نستدل على هذا، يكفي أن نفحص إحدى المنظومات الموسوعية المقترحة في هذا الخصوص، وهي منظومة السيوطي [**الإتقان**: 4/ 185-188]، لنجد أن ما من علم فيها إلا وله صلة مباشرة أو غير مباشرة بدراسة المعنى.

فأما العلوم التي يشكل المعنى بالنسبة إليها محوراً مباشراً من محاور اهتمامها فجاء تحديدها عند السيوطي على النحو الآتي:

- اللغة، «لأن بها يعرف شرح مفردات الألفاظ و**مدلولاتها** بحسب الوضع». [4/ 185].
- النحو، «لأن **المعنى** يتغير ويختلف باختلاف الإعراب». [4/ 185].
- التصريف، «لأن به تعرف الأبنية والصيغ» و**معانيها**. [4/ 186].
- الاشتقاق، «لأن الاسم إذا كان اشتقاقه من مادتين مختلفتين اختلف **المعنى** باختلافهما». [4/ 186].
- المعاني والبيان والبديع، «لأنه يعرف بالأول خواص تراكيب الكلام من جهة **إفادتها المعنى**، وبالثاني خواصها من حيث اختلافها بحسب وضوح **الدلالة** وخفائها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام». [4/ 186].
- علم القراءات، «لأن به يعرف كيفية النطق بالقرآن، وبالقراءات يترجح بعض الوجوه المحتملة [من **المعنى**] على بعض». [4/ 187].

(أ) macro-discours

وأما العلوم التي لا تتصل بالمعنى على طريقة العلوم السابقة وتبدو كأنها بعيدة عن ذلك (=أصول الدين، أصول الفقه، أسباب النزول والقصص، الناسخ والمنسوخ، الفقه، الحديث)، فقد جعلها السيوطي بدورها مقترنة بقصدية المعرفة التفسيرية، وباستراتيجيتها القائمة على تجلية المعنى على نحو ما تتنوع أنماط وجوده في النص وتتعدد؛ فعلم أصول الدين مثلاً هو علم «بما في القرآن من الآيات **الدالة** بظاهرها على ما لا يجوز على الله تعالى؛ فالأصولي يؤول ذلك، ويستدل على ما يستحيل وما يجب وما يجوز». [4/ 187]. كما أنه «بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما أنزلت فيه». [4/ 187]. . . إلخ.

إن أول ما يتبادر إلى الذهن عندما نتأمل الطريقة التي يعرف بها السيوطي هذه العلوم هو ربطها بالتوجه العام للممارسة التفسيرية؛ فصيغة التعريف لا ترجع إلى القصود الخاصة المتعلقة بهذه العلوم في حقول اشتغالها الأصلية، بل تمثل استجابة معرفية لحاجة التفسير إليها، وتكييفاً لها مع متطلباته البرنامجية. ولعل ما يدعم هذا ويؤكده الإتيان بالتعريفات المذكورة ضمن سياق تعليلي صريح، إذ يرد معظمها مقروناً بلام التعليل، وذلك لتسويغ دخول هذا العلم أو ذاك في نطاق المعرفة التفسيرية انطلاقاً من الجهة الإجرائية التي يكون من خلالها مسايراً لمقتضيات هذه المعرفة، ومشكلاً لواحد من مقوماتها البرنامجية.

إنه لا شك في أن انبناء كل تعريف على مثل هذه الخلفية التعليلية قد جعل الطريقة التي صيغ بها كأنها جواب على سؤال مضمر هو: لماذا كانت تلكم العلوم مما يطلبه التفسير ويستدعيه؟ لذا، جاءت صيغة تعريفها بمثابة جواب على هذا السؤال، واستدلال على جهة مخصوصة تقبل من خلالها هذه العلوم أن تنخرط في الموسوعة التفسيرية، ألا وهي جهة ارتباطها بدراسة المعنى. فما من علم منها إلا ويرد تعريفه متمحوراً على المعنى، سواء أكان مما يعنى بذلك عناية مباشرة أم لا؛ وهو الأمر الذي يتحول معه التفسير إلى دلاليات[أ] بالمعنى الواسع للكلمة، لأن المفسر يظل منشغلاً بمعاني النص مهما تعددت أدواته وتنوعت آلاته.

(أ) sémantique

غير أن إرجاع كافة العلوم المشكلة للموسوعة التفسيرية إلى دائرة محورية واحدة هي دائرة المعنى لا يعكس لدى علماء التفسير أي نزوع إلى المطابقة الإجرائية بين هذه العلوم بصورة يبدو بعضها أو مجموعها مختزلاً إلى علم محدد؛ فمثل هذا التصور الاختزالي لا أثر له في الموسوعة العلمية المعتمدة عند المفسرين، لأنه لا يمكن أن نجدهم يطابقون بين النحو والبلاغة مثلاً، أو بين البلاغة وأصول الفقه في دراسة المعنى والكشف عن تحققاته في النص. إن أبرز ما نجده في موسوعتهم هو هذه القدرة على المجانسة بين زوايا نظر علمية متعددة، من أجلى خصائصها أنها تلتقي فيما بينها وتتقاطع في الاهتمام بموضوع مشترك هو موضوع المعنى. ولما كان هذا الموضوع ظاهرة شائكة ومركبة فقد ذهب المفسرون بخصوصه مذهباً يقضي بتنويع رؤاهم إليه، وبإعمال الموسوعية في مقاربة تجلياته.

وقد تم لهم هذا وفق نظام معرفي مقصود يقوم على تكامل العلوم وتفاعل مقاصدها التخصصية، وذلك لأن نظرتهم التعددية إلى معاني النص القرآني تنتظمها تخصصات متفاعلة فيما بينها ومتظافرة بعضها مع بعض حول موضوع يدركون تمام الإدراك أن فهمه واستجلاء طبيعته المعقدة غير ممكنين إلا من خلال تناوله من زوايا متكاملة، ومن مداخل إجرائية متساندة. وفي هذا ما يحملنا على القول إن مقاربة المعنى لا تجري عند المفسر ضمن فروع تخصصية منعزلة بعضها عن بعض، أو مستقل كل منها بنفسه وبحدوده المعرفية المحكمة الإغلاق، بل تجري ضمن برنامج تنفتح فيه هذه الفروع بعضها على بعض لتؤلف موسوعة علمية قائمة مقتضياتها على تظافر الاختصاصات وتكاملها.

ولعل هذا ما يجيز لنا اعتبار المقاربة التفسيرية للمعنى مقاربة تخاصية لا تنهض على اختزاله في نظرة علمية مغلقة، ولا على إحالته على واحد من التخصصات المنفردة، لما في ذلك من تضحية بمناحي الغنى والرحابة الكامنة فيه؛ وإنما تجعل من هذه الرحابة وذلكم الغنى أبرز ما يلزم الاعتداد بهما، وتنويع الأنظار المستكشفة لهما.

ومن أعمق ما يتسم به التخاص في الموسوعة التفسيرية، ارتباطاً بهذا، أنه لا ينطوي على أية نزعة تريد إخضاع معاني النص لشمولية الحصر والاستقصاء؛

فلقد سبق أن رأينا كيف كان الاقتناع حاصلاً بنسبية فهم هذه المعاني، وباستحالة جذرية استقصائها. لذا لم يكن التخاص عند المفسرين سوى احتفاء بالغنى الدلالي للنص، وإنتاج لمعرفة تعددية بمظاهره التي لا تقبل الدخول تحت طائلة الحصر والاستنفاد.

وبذلك جاء التخاص ملازماً للموسوعية ومقترناً بها، أو بالأحرى جاء مشكلاً لقوامها المنهجي المستند إلى منظومة برنامجية من الوسائل والمقومات المتظافرة. فإذا كانت الموسوعة التفسيرية تقوم على التقاطع بين طائفة من العلوم، أو على ما يمكن أن نطلق عليه «عجراً من التواصل[أ]»[25] بينها فإن التخاص من حيث هو مقاربة تعددية يمثل تجسيداً منهجياً لذلكم التقاطع، وترجمة لمسوغات انعقاده. إنه تعبير منهجي تنعكس فيه روابط التواصل التي تنعقد بين العلوم في الممارسة التفسيرية، وتتحقق من خلاله أشكال التفاعل الواردة بينها.

من هنا نخلص إلى أن العلاقة الأداتية بين التفسير والعلوم التي يستعين بها على الفهم هي علاقة يدرك المفسرون ما تستوجبه من محددات ومستلزمات معرفية؛ فهي لا تنبني عندهم على خلفية تراكمية أو تجميعية ينتفي معها ما ينتظم تلك العلوم معرفياً ويربط بينها منهجياً، بل إنها تتأطر وفق مقتضيات منطق نوعي لصيق بخصوصية اشتغال المعرفة التفسيرية، وبمسالكها المنهجية والإجرائية إلى مقاربة المعنى مقاربة تعددية وتكاملية. وبهذا جاءت الموسوعة التفسيرية في صيغة منظومة علمية ملتئمة الأنظار ومتناسقة المقاصد، لا يمثل فيها التعدد مظهراً من مظاهر التنافر واللاتجانس[ب] المعرفيين، وإنما قدرة على التنسيق والمجانسة بين معارفَ متنوعة، ومَساعٍ تحليلية مختلفة.

4.3.1. غير أن تركيزنا فيما مضى على النوعية الأولى من العلاقة بين التفسير وأدواته لا يمنع من الوقوف على أهمية النوعيتين المتبقيتين بحسب ما تردان عند صاحب **التسهيل**؛ فبالعودة ثانية إلى كلامه الآنف ذكره (=«فأما التفسير

(أ) nœuds de communication

(25) عن الكيفية التي تتآلف بها العلوم وتتواصل فيما بينها داخل موسوعة علمية يمكن مراجعة: إدغار موران (1977)، ص19-20.

(ب) hétérogénéité

فهو المقصود بنفسه وسائر هذه الفنون أدوات تعين عليه أو تتعلق به أو تتفرع منه»)، نكون أمام إمكانات ثلاثة من العلاقة تتكافأ فيما بينها تكافؤاً اختيارياً؛ ذلك أن ابن جزي لا يتقيد فقط بالعلاقة الأداتية التي تبدو أنها الأكثر بروزاً وحضوراً لدى علماء التفسير وعلماء القرآن، بل يقيم ترادفاً مبنياً على الاختيار بينها وبين علاقتين أخريين تتحددان عنده في: «أو تتعلق به» و«أو تتفرع منه». وبهذا فهو لا يميل إلى تفضيل علاقة محددة واعتبار الباقيتين دون أهميتها وملاءمتها، ولكنه ينطلق من كون هذه العلاقات جميعها دالة ومناسبة في تخصيص ما يربط التفسير بما يتطلبه من فنون وأدوات علمية، وكأنه بذلك يحيل على كافة التمظهرات العلاقية بين التفسير وتلكم الفنون على نحو ما يمكن تصور تحققها في الممارسة التفسيرية.

وبناء على هذا، يجوز اعتبار العلاقة الثانية التي تكون فيها العلوم «متعلقة» بالتفسير علاقة من طبيعة بنيوية؛ أي أن التفسير يشكل بمعية العلوم المتصلة به، والمندرجة ضمن منظومته بنية من المعارف المتعالقة فيما بينها. وبما أن لكل علم بنيته المعرفية المخصوصة فإن التفسير لا ينهض في اقترانه بجملة من العلوم على بنى متفرقة ومعزولة بعضها عن بعض، وإنما تشكل هذه البنى مجتمعة ومتعالقة بعضها ببعض بنية تعددية هي بنية المعرفة التفسيرية المتسمة بانسجام مقاصدها وتجانسها.

وإذا كان لخاصية التعلق هنا ما تفيده فإنها تفيد أن العلوم المعنية بها لم تعد ملكاً لذاتها، وذلك لأن ارتباطها بقصدية التفسير، واندراجها المحايث في بنيته المعرفية يفضيان بها إلى الخروج من بناها الأصلية، والانتساب إلى بنية نوعية أخرى هي بنية الموسوعة التفسيرية.

أما العلاقة الثالثة التي تكون بمقتضاها تلك العلوم «متفرعة» من التفسير، فيمكن اعتبارها علاقة اشتقاقية بالمعنى الذي يجعل التفسير أصلاً علمياً تقع تحته مشتقات وفروع تستمد هويتها وتكتسبها من محدداته؛ فالجامع هنا بين الأصل وفروعه هو هذا الاشتراك في العناية والاهتمام بمعاني النص؛ إذ إنه لما كان الأصل في التفسير شرح المعاني وبيانها فإن العلوم المتفرعة منه لن تكون إلا تابعة له في هذا التوجه ومشتركة معه في تحقيقه.

وقد لا نجانب الصواب إذا ما افترضنا أن هذا الإمكان الأخير من العلاقة هو ما كان الغزالي يعنيه حين أشار إلى التفسير وصلته بعلوم كالنحو وعلم لغة القرآن وعلم القراءات، حيث يؤكد أن «علم التفسير عزيز بالنسبة إلى تلك العلوم، فإنه لا يراد لها بل تلك العلوم تراد للتفسير». [الغزالي، **جواهر القرآن**: 37].

وهو ما نستطيع أن نستخلص منه أن التفسير ليس مما لا يكتسب علميته ولا يحوزها إلا نتيجة ارتباطه بتلكم العلوم، ولا هو مما لا تتميز هويته ولا تتحدد إلا باعتماده عليها، بل هو الذي يضفي عليها ملامحه العلمية من جهة تفرعها منه وتبعيتها لاستراتيجيته الموسوعية، فتصبح هويتها المستجدة من هويته، وطريقة توظيفها في فهم النص متلونة بمحدداته ومتساوقة معها[26].

غير أنه بعد المقارنة بين هذه العلاقات الثلاث (=الأداتية والبنيوية والاشتقاقية)، يلزم الإقرار بأن ترادفها لا ينفي قيام ملمح تمييزي بينها؛ فهي وإن كانت مترادفة ومتكافئة من جانب فهي تأتي أيضاً متمايزة بعضها من بعض من جانب آخر. ومن ثم، فبالنظر إلى البعد الوظيفي العام الذي يسند إلى العلوم في الموسوعة التفسيرية تكون تلك العلاقات مترادفة فيما بينها؛ إذ مهما تفاوتت في نوعيتها فإن الوظيفة المسندة إلى هذه العلوم تبقى هي نفسها لا تخرج عن البعد المحدد لها في كشف المعنى، والإبانة عن وجوهه؛ وهي كذلك متمايزة فيما بينها

(26) لا نقصد بهذا أن التفسير يمارس تأثيراً أحادي الجانب على العلوم المتفرعة منه، بل إن التأثير متبادل بينهما؛ وهو ما أشرنا إليه من قبل، وأدرجناه في إطار التخاص الذي يقوم على تفاعل الاختصاصات وتكاملها في الموسوعة التفسيرية. غير أن تأكيدنا هنا في سياق هذه العلاقة الاشتقاقية على تبعية العلوم للتفسير، وعلى كون هويتها المعرفية متلونة بهويته، هو مما نستدل به على أن تلك العلوم لا تظل عند استدعائها في التفسير ملتصقةً بملامحها المعرفية التي كانت لها في مجالات اشتغالها الأصلية؛ بل إنها تكتسب بمقتضى ذلك الاستدعاء ملامح نوعيةً جديدةً هي الملامح التي تصطبغ بها من جراء تفاعلها مع التوجه العام للمعرفة التفسيرية. ومن غير هذا، فتبادل التأثير في المحصلة النهائية أمر وارد بينها وبين التفسير إلى حد بعيد. وفي هذا يقول الشيخ أمين الخولي: «فأنت ترى ـ في جلاء ـ أن التفسير على هذا التلوين يتأثر بالعلوم والمعارف التي يلقى بها المفسر النص، ويستعين بها في استجلاء معانيه، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير، يكسب هاتيك العلوم نفسها ضرباً من الثروة، يقدر أثره في تاريخها. . .». [**دائرة المعارف الإسلامية** «تفسير»: 5/ 363].

إذا ما وضعنا موضع الاعتبار الموقع المعرفي الذي تشغله تلك العلوم في المعرفة التفسيرية؛ إذ بموجبه تغدو كل علاقة بمثابة تخصيص متميز للأواصر الجامعة بين التفسير وعلومه.

وهكذا إذا كانت هذه العلوم تشغل في العلاقة الأولى موقعاً أداتياً مساعداً للتفسير فإنها تتخذ في العلاقة الثانية موقعاً آخر يتمثل في تعلقها بالتفسير تعلقاً نوعياً تؤول معه إلى مكون بنيوي من مكوناته، وإلى جزء لا يتجزأ من منظومته. أما في العلاقة الثالثة فتُجعل ضمن موقع تصير فيه مشتقة ومتولدة من أصل قائم بذاته (هو التفسير)، تتناسل منه معرفياً وتتقاسم معه الاشتراك في المسعى والتوجه.

وبهذا الاختلاف في المواقع يمكن الحديث في الموسوعة التفسيرية عن ممارسة تخاصية واعية كل الوعي بحدودها وبإمكاناتها؛ فهي ليست ممارسة معرفية ساذجة متروكة عند المفسرين لعفوية لا ناظم لها، بل إنها ممارسة مدركة لمنطقها، وعارفة بمعالم طريقها. والأبلغ في هذا المنطق أنه لم يأت مختزلاً في منطق مغلق وأحادي يتعين أن تلزمه وتسير عليه؛ ذلك لأن طبيعة هذه الممارسة لا تسمح بمنطق من ذلك القبيل، بل تسمح بمنطق منفتح من داخله على ممكنات عدة لاشتغال العلوم، واعتلاقها بعضها ببعض. لذا جاء هذا المنطق أبعد ما يكون عن الاختزال، وأتاح بذلك لتفاعل العلوم أن يفصح عن نفسه في الموسوعة التفسيرية إما بنحو أداتي يساعد على فهم النص وتفسيره، وإما بنحو بنيوي يتعلق بالتفسير ولا ينفك معرفياً عن مقاصده، وإما بنحو اشتقاقي يتفرع من التفسير وينقاد له.

بعد هذا التحليل، نعود إلى التذكير في نهاية هذه الفقرة ببعض ما انتهينا إليه من خلاصات، وهي:

أولاً، اعتبار الموسوعية التي ينهض عليها علم التفسير استجابة علمية للاقتراب من الكينونة الدلالية المتعددة للنص القرآني، ووفاء بمتطلباته الفهمية والتأويلية المتنوعة، وليست نزوعاً إلى إخضاع معانيه لضرب من الاستقصاء الجذري والحصر النهائي.

ثانياً، قيام هذه الموسوعية على برنامج علمي منفتح يتواضع المفسرون فيه على منظومة من المقومات العلمية المرتبطة فيما بينها بروابط تكاملية وتفاعلية مقصودة.

ثالثاً، اعتماد المقاربة التفسيرية للمعنى على هذه الروابط التفاعلية، واعتبارها بموجب ذلك مقاربة تخاصية مجسدة منهجياً للهوية الموسوعية للمعرفة التفسيرية.

4.1. الفهم ومراتبه الإجرائية:

نقصد بالمراتب الإجرائية للفهم الوسائل التحليلية العامة التي اقترحتها التأويلية القرآنية لمقاربة المعنى، وحددتها لبحث الكيفيات التي يتحقق بها في النص. وهي مراتب تلتئم من خلالها ماهية العملية الفهمية على إطلاقها، لأن بها ترتسم لهذه العملية حدودها وممكناتها، وانطلاقاً منها تختط مساراتها نحو معاني النص لكشفها والإبانة عنها.

هذا، ولقد سبق أن ألمحنا إلى أن البناء الدلالي للنص القرآني لا يعد من قبيل البناء الشفاف الذي لا تحتمل معانيه إلا وجهاً محدداً من الفهم والإيضاح. إنه بناء تميزه كثافة دلالية عالية، وهو لا يأتي كله على نحو ظاهر ومكشوف(27)، بل تمتزج فيه مستويات من غموض المعنى ووضوحه، وضروب من الاستشكال لا يمكن رفعها ولا إضاءة أسبابها إلا بانتحاء مسارات إجرائية متعددة قادرة على أخذ كافة مستويات إنتاج المعنى(أ) فيه مأخذ الاهتمام.

وبالنظر إلى هذا، اقترح علماء القرآن جملة من الوسائل الإجرائية التي رأوا أنها كفيلة بالاقتراب من الواقع الدلالي المتعدد للنص، وهي الوسائل التي لا تخرج عادة عن «المعنى»، و«التفسير»، و«التأويل»(28)، من حيث إنها مدار كل فهم ممكن لذلك الواقع.

---

(27) يقول ابن قتيبة في هذا الصدد: «ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر...». [**تأويل مشكل القرآن**: 86].

(أ) signifiance

(28) نحيل على تعريفات هذه المفاهيم في:
- الزركشي، **البرهان**، 2/ 146-153.
- السيوطي، **الإتقان**، 4/ 167-169.
- أرثر جفري، **مقدمتان في علوم القرآن** (الفصل السابع من «مقدمة» كتاب **المباني**).

وإذا كانت المحتويات التعريفية التي تسند في كتب علوم القرآن إلى هذه الوسائل لا تثير من بعض الجوانب أي إشكال، إذ تدور مدلولاتها الاصطلاحية في هذه الكتب على تحديدات قائمة على مدلولاتها اللغوية ومشتقة منها، فإن ما يثير من جوانب أخرى بعض الإشكالات يرجع إلى طبيعة العلائق التي تصل بين تلك الوسائل، أو تفصل بينها. فكيف نظر علماء القرآن إلى هـذه العلائق؟

وهل يجوز القول إن هذه الوسائل هي مجرد مدارات متناثرة للفهم كل منها يكتفي إجرائياً بذاته، أم إن هنالك ما يسوغ اندراجها مجتمعة في مراتب متكاملة ومتناسقة للعملية الفهمية بوجه عام؟ وتبعاً لهذا، إلى أي حد تكون المقاصد الملازمة لهذه الوسائل «متباعدة» فيما بينها أو «متقاربة» ؟

ومن أجل أن يتضح الباعث على مثل هذه الأسئلة وأهميتها فيما نحن بصدده نؤكد أننا لا نرجع في إثارتها إلى هواجس نظرية غريبة عن التأويلية القرآنية، أولا تمت بأي صلة إلى سياقها المعرفي؛ بل إن سياق هذه التأويلية نفسه هو ما يدعم مشروعية تلك الأسئلة، ويسوغ وجاهة إثارتها. وهكذا، فباستحضار الصيغة التي يتحدث بها علماء القرآن عن الوسائل المتقدم ذكرها، وبالانتباه إلى طرائق تعريفهم لها ومقارنتهم بينها، يمكننا أن نعثر على ما يدلنا بجلاء على وضع الأسئلة أعلاه؛ ففي النوع الحادي والأربعين المخصص لـ «معرفة تفسيره وتأويله» من كتاب **البرهان في علوم القرآن**، يقرر الزركشي أن «معاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء ترجع إلى ثلاثة: المعنى، والتفسير، والتأويل، وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 146].

فهذه العبارة الأخيرة (=«وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة»)، هي التي تجذب اهتمامنا وتدعونا إلى مساءلة العلائق التي تربط في التأويلية القرآنية بين مفهومات المعنى والتفسير والتأويل، وتدفعنا إلى تحليل ما ينعكس في اشتغالها الإجرائي من تقارب في المقاصد، أو من اختلاف وتباعد.

وقبل الخوض في بسط هذه الأسئلة ومناقشتها نحبذ البدء أولاً بإيراد تعريفات لتلك المفهومات على نحو ما هي مستعملة ومحددة عند المشتغلين بعلوم القرآن، وعند بعض من المفسرين، على أن نخص بعد ذلك كلاً منها بالتحليل في فقرة مستقلة.

فأما المعنى «فهو القصد والمراد، يقال: عنيت بهذا الكلام كذا، أي قصدت وعمدت. وهو مشتق من الإظهار، يقال: عنت القربة، إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته، ومنه عنوان الكتاب» [الزركشي، **البرهان**: 2/ 146].

وأما التفسير فيرجع بدوره إلى «معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التفسرة، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض فكذلك المفسر يكشف عن شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 147].

ويرجع التفسير أيضاً إلى مادة «سفر»، ويعتبر مقلوباً منها، وهي تفيد كذلك معنى الكشف والإظهار، «يقال: سفرت المرأة سفوراً، إذا ألقت خمارها عن وجهها، وهي سافرة، وأسفر الصبح: أضاء...». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 147].

وأما التأويل «فأصله في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به؟ [...] وأصله [أيضاً] من المآل، وهو العاقبة والمصير، وقد أولته فآل، أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 148].

وكذلك يقبل التأويل الاشتقاق من «الإيالة، وهي السياسة، كأن المؤول للكلام ساس الكلام، ووضع المعنى فيه موضعه». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 167].

ولعله من باب تحصيل الحاصل القول هنا إن الملاحظة التي تستوجبها هذه العينة من التعريفات تتمثل في أن المدلولات التي تدور عليها الأصول اللغوية للمفهومات المعرفة، وهي الكشف والإظهار بالنسبة إلى المعنى والتفسير، والأول (=الرجوع) والمآل والإيالة بالنسبة إلى التأويل، تلتقي وتتداخل مع الاستعمالات الاصطلاحية التي تستعمل بها في التأويلية القرآنية. ويكفي في هذا الخصوص أن نتأمل بنية كل تعريف على حدة لنلمس كيف يتداخل الأصل اللغوي للمفهوم مع حمولته الاصطلاحية، وكيف تصاغ له محدداته الإجرائية التي بها ومنها ينفذ إلى معاني النص استناداً إلى ذلك الأصل. لهذا، لن نتوسع في هذه الملاحظة ونحن ندرس هذه المفهومات، بل سنوجه اهتمامنا صوب ما تثيره من قضايا وإشكالات يتصل جزء منها بما يجعل من النص أنماطاً من إنتاج المعنى متعددة مراتبها ومتفاوتة. ويتصل الجزء الآخر، على نحو ما أسلفنا،

بطبيعة الروابط والوشائج التي تقيمها مفهومات المعنى والتفسير والتأويل بعضها ببعض.

1.4.1. المعنى وقصدية النص:

1.1.4.1. مما سبق يتضح أن المعنى هو القصد والمراد، وهو مفهوم يرتد عند جميع من تناوله بالتعريف إلى مدلوله اللغوي المفيد لصريح ما يعبر عنه المتكلم من قصود ومرادات؛ وذلك لأنه «مأخوذ من قولهم عنيت فلاناً أي قصدته، فكأن المراد من قولهم عنى به كذا قصد بالكلام كذا». [الطبرسي، **مجمع البيان**، 1/ 11].

فالمعنى، بهذا التحديد، لصيق بقصدية المتكلم (أو بقصدية النص) فيما تكون به «تمظهراً» دلالياً إرادياً لا يجد معه المتلقي ما يحول بينه وبين فهمه وتمثله. إنه مجموع تلك القصود الواعية والمباشرة التي لا يحتاج معها المتلقي أو المفسر إلى أي مجهود ذهني لإدراكها وتبينها.

إلا أن ما يستوقفنا عند متابعة تعريف المعنى من قبل علماء القرآن[29] هو أن حديثهم عنه جاء مختصراً مقارنة بحديثهم المفصل عن مفهومي التفسير والتأويل؛ فهم لا يخصونه إلا بحيز محدود يعرفونه فيه من جهة إفادته القصد والمراد، بينما يأخذ المفهومان الآخران حيزاً أوسع من اهتمامهم، ويحظيان بما يكفي من العناية والتفصيل.

---

(29) يجدر التنبيه إلى أننا لا نتحدث هنا عن مفهوم المعنى باعتباره موضوعاً لعلم التفسير، بل باعتباره مفهوماً واصفا لمستوىً من مستويات إنتاج الدلالة في النص... ويجدر التنبيه أيضاً أن هذا المفهوم لا يحيل على ما هو متداول في كتب (**معاني القرآن**)؛ فالثابت أن هذه الكتب تمثل مرحلةً مبكرةً من مراحل التصنيف في علم التفسير، وهي تعنى بالجوانب اللغوية والنحوية في النص القرآني، وأساساً بتلك الجوانب التي تشكل فيه وتحتاج إلى قدر من العناء في فهمها. ومن ثم، فمفهوم المعنى لا ينحصر عند (أهل المعاني) في القصد والمراد بالصورة المتحدث عنها في المتن، بل يمتد ليشمل الجوانب الدلالية التي يتطلب فهمها إزالة ما يكتنفها من غموض وإشكال... ولمزيد من التفصيل المتعلق بنشأة كتب (**معاني القرآن وإعرابه**)، وبالقضايا المدروسة فيها، انظر: دراسةً جامعةً ومفصلةً عنها في:

- عبد الله رفيدة، **النحو وكتب التفسير**، 1/ 109- 531.

وإذا كان لهذا الأمر من تعليل فإنه يرجع إلى أن القرآن اعتبر نصاً شديد الحاجة إلى التفسير والتأويل منذ الأزمنة الأولى لتلقيه؛ وذلك لما تتسم به معانيه من رحابة واتساع، ومن استشكال واستغلاق؛ فلقد كان المتقدمون ممن خوطبوا بالقرآن يستشعرون «على فصاحتهم» أنهم عاجزون عن إدراك كافة معانيه ودقائقه، إذ لم يكونوا «يعلمون [إلا] ظواهره وأحكامه، أما دقائق باطنه، فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 170].

وبهذا لم تنتصب بينهم وبين النص مسافة من الزمن ليعبروا عن حاجتهم إلى تفسيره وتأويله، بل ظهرت مبكراً حاجتهم إلى ذلك، وعكستها منذ البداية مساعيهم إلى فهمه وإيجاد الأجوبة الممكنة لمشكلاته[30].

ولعل أوضح ما يفيده هذا أن النص القرآني اقترن بادئ ذي بدء بالحاجة إلى الفهم والبيان. ولم يكن لهذه الحاجة أن تنبعث إلا بعد مرور مسافة زمنية على وجود النص، ولا أن تظهر إلا بعد «أفول» ما وصف بعصر الفصاحة؛ بل إنها ارتبطت بالنص ولازمته، وهو لا يزال وحياً يتلقاه الرسول، ملازمة مقتضيات التنزيل لمقتضيات التفسير والتأويل. وهو ما يدل على أن النص ذاته متطلب هذه الحاجة ومستوجب لها، لأن أبنيته الدلالية لا تنتظمها فقط قصود ومرادات غنية بذواتها عن البحث وإعمال النظر، وإنما تنتظمها أيضاً معان أخرى تستدعي طبائعها القائمة على الخفاء والغموض أن يبحث فيها وينظر إليها من الزاويتين التفسيرية والتأويلية.

ومما يؤيد هذه الاعتبارات التي قادت علماء القرآن إلى الاستفاضة في الكلام على مفهومي التفسير والتأويل أكثر من مفهوم المعنى أن الحاجة إلى فهم النص ظلت قائمة ومتواصلة على مر العصور؛ بل إنها اشتدت وتنامت أكثر باتساع المسافة الزمنية بين النص ومن اتخذوه موضوعاً للتفسير في الأزمنة اللاحقة؛ فهؤلاء محتاجون إلى ما كان يحتاج إليه المتقدمون من فصحاء العرب «وزيادة على ذلك مما لم يحتاجوا إليه من أحكام الظواهر، لقصور[هم] عن

(30) عن الإرهاصات الأولى لنشأة التفسير في علاقته بالأزمنة المبكرة لتلقي النص، انظر: غولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، (خاصة الفصل المعنون بـ: «المرحلة الأولى للتفسير»)، ص 3-72.

مدارك أحكام اللغة بغير تعلم، فـ[هم] أشد الناس احتياجاً إلى التفسير». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 171].

غير أن هذه المكانة التي يحظى بها التفسير والتأويل، من جهة كونهما مسلكين ضروريين إلى فهم النص عند علماء القرآن، لا يستتبعها أن يكون ارتباط المعنى بالقصد والمراد مسلكاً دون قيمة التفسير والتأويل، ودون أهميتهما والحاجة إليهما؛ فأن يتخذ المعنى مسلكاً لا يمثل سوى ذلك النمط الصريح والظاهر من أنماط إنتاج الدلالة في النص ومن غير حاجة إلى البحث وإعمال النظر لا يعني في التأويلية القرآنية أنه دون أهمية المسلكين الآخرين (=التفسير والتأويل) وضرورتهما. فعلى العكس من هذا، كانت لعلماء القرآن عناية بمختلف مستويات اشتغال الدلالة في النص، بما فيها ذلك المستوى الذي تتحقق فيه القصود والمرادات على نحو ظاهر ومكشوف. وحتى وإن بدا أن اهتمامهم ينصرف أكثر إلى تلكم المستويات الكثيفة دلالياً أو المبنية على الخفاء والاستشكال، لما تشكله للتفسير والتأويل من موضوعات نوعية، فذلك مما لا يتم عندهم بإهمال المستوى الذي تتحقق فيه معاني النص قصوداً ومرادات جلية ومكشوفة(31).

(31) نقصد بالمستويات المتسمة بالكثافة الدلالية تلك التي تتحقق في النص دالةً على أكثر من معنىً من غير تعارض أو تضاد. وذلك «مثل قوله تعالى للمندوبين إلى الغزو: عند قيام النفير: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: 41]؛ قيل: شيوخاً وشباباً. وقيل: أغنياء وفقراء، وقيل: عزاباً ومتأهلين، وقيل نشاطاً وغير نشاط. وقيل: مرضى وأصحاء، وكلها سائغ جائز؛ والآية محمولة عليها، لأن الشباب والعزاب والنشاط والأصحاء خفاف، وضدهم ثقال». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 151].
ونقصد بالمستويات الدلالية القائمة على الخفاء والاستشكال تلك التي ترد في النص إما خفية، أو مشكلة، أو مجملة، أو متشابهة... وعلى الرغم مما يبدو على تعريف هذه المستويات من تداخل، إذ يعرف المجمل مثلاً بأنه «ما لم تتضح دلالته» [السيوطي، **الإتقان**: 3/ 53]، ويعرف المتشابه بأنه نقيض المحكم، و«المحكم ما وضح معناه» [3/ 3]، أو يعرف كذلك بأنه «مثل المشكل، لأنه أشكل، أي دخل في شكل غيره وشاكله» [الزركشي، **البرهان**: 2/ 69]؛ على الرغم من هذا فإن الفيصل في تحديد تلك المستويات هو ردها إلى ما يقابلها في النص؛ فالمجمل يرتد إلى المبين، والخفي إلى الظاهر، والمتشابه إلى المحكم. وبهذا لا يمكن أن نجد علماء القرآن يتحدثون عما يخفى معناه، أو يستغلق ويشكل، إلا بمقابلته مع ما يرد ظاهراً أو مبيناً أو محكماً، ورده إليه.
ومن ثم لا يمكن أن يستقل أي من تلك المستويات بنفسه في النص، بل يتفاعل =

وبهذا يندرج مفهوم المعنى، على نحو ما يتحدد في سياق علاقته بالتفسير والتأويل، ضمن تصور يقضي في التأويلية القرآنية بأن معاني النص لا ينتظمها نمط واحد من أنماط إنتاجها، بل تنتظمها أنماط متعددة ومتفاوتة بين مراتب من الغموض والوضوح، ومن الخفاء والتجلي. ومن ثم، يعد التوسل بمفهوم المعنى وقوفاً على نمط محدد من تلك الأنماط، ألا وهو ما تتبدى من خلاله قصدية النص مفصحة عن ذاتها بشفافية ووضوح. أما الأنماط الأخرى القائمة على الكثافة وعلى الغموض والاحتمال فيتولاها التفسير والتأويل بالبيان والإيضاح كما سيأتي تفصيله لاحقاً.

وليس من شك أنه بمقتضى هذا التصور تتحدد للمعنى قيمته الإجرائية في ارتباطه وتكامله مع آليتي التفسير والتأويل؛ فهو ليس فقط تشخيصاً دلالياً لما هو قصدية ذاتية في النص تنحسم معها جهات الاحتمال، بل هو أيضاً ما به يغدو التفسير والتأويل وسيلتين ممكنتين لاستجلاء الأنماط الدلالية الأخرى ورفع ما يحيط بها من غموض؛ وذلك بالنظر إلى ما يمثله لهما من خلفية موضوعية في الفهم، ومن سند نصي داعم لمعقوليتهما[أ]، ومسوغ لإمكانهما.

إن المعنى هو ما يحيل به النص ذاتياً على قصديته الخاصة، وعلى حقائقه المنجلية فيه بنحو سابق على كل نظر أو تأويل. إنه مجموع هذه الحقائق الأولى التي تنكشف في النص من دون حاجة ما إلى البحث والاستدلال، ومن دون اعتماد على أي شكل ممكن من الوساطات التفسيرية والتأويلية؛ فالمعنى، بهذا التحديد، لا يهتدى إليه بإعمال هذا الشكل من النظر أو ذاك، وإنما يستحيل معه النص إلى فهم في ذاته سابق على الفهوم التي يتوصل إليها، بعد البحث والنظر، مفسروه ومؤولوه[32].

= دلالياً مع المستوى الذي يقابله. وهذا ما جعلهم يعتبرون المتشابه مثلاً «ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره»، أي برده إلى المحكم [السيوطي، **الإتقان**: 3/ 4]... ومن هذا تبرز العناية التي تحظى بها مختلف مراتب إنتاج الدلالة في النص؛ ذلك أنه لا يكتفى فقط بالتحققات الدلالية التي يحتاج فيها إلى التفسير والتأويل، لخفائها وغموضها؛ بل يهتم كذلك بقصود النص الجلية، وأخذها على أنها معايير لفهم ما يتحقق غامضاً وملتبسا... [انظر تفصيل هذا في الفقرة:(2. 3. 2)].

(أ) intelligibilité

(32) من المفيد الإشارة في هذا السياق إلى أن التأويليات المعاصرة، وإن كانت تستند =

2.1.4.1. ولعل أعمق ما نفيده من التأويلية القرآنية وهي تجعل من المعنى وسيلة مشخصة لقصود النص ومراداته، أن النصوص ليست لتكتسب هوياتها إلا بعد أن تصير موضوعاً لعملية من عمليات الفهم، وكأن حقائقها الذاتية لا يمكن أن تعرب عن نفسها أو تنقال إلا بواسطة هذه العمليات. إن هوية كل نص سابقة على ما يصاغ لها من تمثيلات في هذه الوساطة الفهمية أو تلك، وما القصود والمرادات التي يتيح النص إمكان انكشافها فيه إلا تعبير منه عن أنه يمثل معيار ذاته في الفهم؛ إذ مهما كانت الفهوم متعددة ومتفاوتة في منطلقاتها التمثيلية عند المفسرين فإن اكتسابها لمقدار من الصلاحية والوجاهة لن يتأتى بتغييب قصدية النص من حيث هي معيار ذاتي للفهم، ولا بطمسها أو تجاهل وجودها. إن أخذ هذه القصدية مأخذ الاعتبار هو ما يضفي الملاءمة على تلك الفهوم، ويدرأ كل نزوع إلى جعلها فهوماً غير متفاعلة مع هوية النص، أو بعيدة عنها ومتعارضة معها[33].

= إلى القراء والمؤولين دوراً فاعلاً وحيوياً في فهم النصوص، فإن بعض اتجاهاتها تسند الدور نفسه إلى النص من حيث كونه يحيل بذاته على قصديته الخاصة؛ فبقدر ما تبنى للنص قصديات يهتدى إليها باعتماد وسائط قرائية وتأويلية مختلفة له أيضاً قصديته الذاتية التي تنجلي وتتحيز في دواخله... لمزيد من الإطلاع على الكيفية التي يكشف بها النص عن قصديته الذاتية، يمكن مراجعة: مولينو (1989)، وإيكو (1990).

(33) ليست لهذا التحليل أية علاقة بالموقف البنيوي التقليدي الذي يرجع فهم نص من النصوص إلى التموقع في حدوده المغلقة والداخلية. إنه بالأحرى ذو علاقة بالنقاش الجاري في التأويلية المعاصرة بين أنموذجين تصوريين متعارضين : أحدهما: تفكيكي يقوم على تجاوز كل قصدية يمكن أن تكون متعينة في النص؛ فالنص «لا يتحدث عن نفسه وإنما تجربتنا في القراءة هي التي تحدثنا عنه». [محمد مفتاح، 1990: 101]... والثاني: تأويلي (=هيرمينوطيقي) لا يلغي أن تكون للنص قصديته الخاصة؛ فكما يسند في هذا الأنموذج دور حيوي إلى المؤول لإنتاج الفهوم الممكنة للنص، يسند كذلك الدور نفسه إلى النص وإلى مؤلفه، لكونهما من المستلزمات الجوهرية لأية عملية تأويلية راجحة... وإذا كنا في بحثنا هذا أكثر ميلاً إلى الأنموذج الثاني فذلك لأنه يدافع عن الربط التفاعلي في فهم النصوص بين ثلاثة قصود: قصد المؤلف (*intentio auctoris*)، وقصد النص (*intentio operis*)، وقصد القارئ (*intentio lectoris*) [إيكو، 1990: 29-32]؛ كما أنه يتعامل مع هذه القصود بالقدر نفسه من الأهمية، ودون تغليب أحد منها على الآخر حتى لو تعلق الأمر بقصد القارئ؛ ذلك أن تغليب هذا القصد (الأنموذج التفكيكي)، وتمتيعه بالأفضلية على القصدين الآخرين، «لا يضمن =

وبهذا تعكس التأويلية القرآنية وعياً بقصدية النص أخص ما يتصف به أنه لا يعمد إلى محاصرة معاني النص القرآني في دائرة مغلقة من الفهم، ولا إلى الحد من ممكناتها التأويلية؛ فمن اهتمام المفسرين بالقرآن، ومن انشغالهم بتحققاته الدلالية، يتبين أنهم وجدوا من ألفاظه «لفظاً يدل على معنى واحد، ولفظاً يدل على معنيين، ولفظاً يدل على أكثر، فأجروا الأول على حكمه، وأوضحوا معنى الخفي منه، وخاضوا في ترجيح أحد محتملات ذي المعنيين والمعاني، وأعمل كل منهم فكره، وقال بما اقتضاه نظره». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 27].

فالوعي بقصدية النص لا يتعارض مع تعدد جهات الاحتمال فيه، ولا مع ما يصطنعه لها المفسرون من ممكنات تأويلية؛ فهو وعي بما يجعل هذه الممكنات اقتراباً من عوالم النص في تفاوت تحققاتها الدلالية، وذلك من دون أي إغفال أو إعدام لما يتخذ منها وجوداً قصدياً وإرادياً، أي وجوداً لم يكن له أن يتحقق كذلك إلا لكون النص يجعل منه معياراً ترتد إليه تلك الممكنات، وتستمد منه معقوليتها وصلاحيتها التأويلية[34].

إلا أن هذه القصدية ليست مما يتحيز في النص بصورة معطاة، كما لو أن انكشاف المعاني المجسدة لها هو انكشاف ساكن ونهائي. قصدية النص هي سيرورة من البناء وإعادة البناء؛ إذ لو كان متاحاً لها أن تنكشف مرة واحدة ونهائية لكان النص قد انتهى إلى السكون والعدم. النص لا يمكن أن يوجد ولا أن يستمر في الوجود بقصدية ناجزة ومستنفدة لذاتها؛ إنه لا يدوم ولا يبقى إلا بمدى حاجته المتواصلة إلى التفسير، وبمدى استثارته لعقول الناس وأفهامهم. وبذلك فقصديته الذاتية هي هذه المعاني التي لا ينفك انكشافها عن الانكشاف،

= بالضرورة لانهاية (infinité) القراءات، فتفضيل قصد القارئ هو أيضاً توقع [بوجود] قارئ سيقرر قراءة نص ما على نحو مطلق الأحادية، ولربما إلى ما لا نهاية سيظل يبحث هذه الأحادية» [إيكو، 1990: 31]؛ مما يعني أن لا نهاية القراءات والتأويلات التي يقول بها التفكيكيون ليست بالضرورة مرادفةً للتعدد والتنوع؛ وإنما، نتيجةً لإلغاء النص والمغالاة في إخضاعه لقصود القراء الذاتية، قد نصبح أمام قراء لا يعملون إلا على إعادة إنتاج أشكال لا تنتهي من التطابق مع أنفسهم، وإبعاد ما يقوله النص، أو ما يريد أن يقوله صاحبه. . .

(34) الهامش (31) أعلاه. . .

ولا تفتأ من دواخل النص تتجلى معربة عن نفسها عند كل ملاقاة بها، أو بغيرها مما هو طي الخفاء والاستتار.

ومن ثم، فالمقياس في تحديد خفاء المعاني واستتارها لا ينبني في التأويلية القرآنية استناداً إلى محددات خارجة عن النص، بل ينبني انطلاقاً من محددات نابعة من صميم هذا النص، ومرتكزة على ما يتعين فيه منجلياً بذاته. وهو ما حدا بعلماء القرآن إلى التأكيد أن أحسن طرق التفسير «أن يفسر القرآن بالقرآن [لأن] ما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر» [ابن تيمية، **المقدمة**: 93].

إن مسألة الخفاء في النص وإن كانت متوقفة في إدراكها على أفق المفسر وعلى سعة ثقافته التفسيرية تبقى في المقام الأول عند علماء القرآن مسألة نصية داخلية؛ ذلك لأن ما يخفى من المعاني لا يعود المقياس فيه إلا إلى الكيفية التي ينتظم من خلالها البنيان الدلالي للنص، وليس إلى ما يقوم خارجه؛ فالأنحاء الناظمة لهذا البنيان هي التي تجعل تحقق المعاني متفاوتاً بين درجات من الخفاء والتجلي، وهي التي تفضي بالنص أيضاً إلى أن يفرز شروط فهمه من الداخل. وليس القول القاضي أعلاه بأن القرآن يُفسَّر بعضه بالبعض الآخر إلا استجابة لهذه الشروط المحايثة للفهم، وإقراراً بأن النص لا يوجد فقط ليكون موضوعاً مطلقاً لتفسيرات المفسرين وتأويلاتهم؛ بل يوجد كذلك وحرصه شديد على أن تكون قصديته التي لا تكف عن الانكشاف هي تفسيره الذاتي[أ] لنفسه، أي تفسيره المنبعث من دواخله والنابع من سيرورة انبثاقه.

من هنا نستطيع تركيب ما تقدم من تحليل للمعنى بما هو قصد ومراد من خلال التأكيد أن ما جاء عند علماء القرآن في هذا الخصوص لا يمثل فحسب اهتماماً بنمط من أنماط إنتاج الدلالة في النص، بل هو أيضاً اعتداد بالشروط الداخلية للفهم كما يبلورها هذا النص، وكما تتكشف منها قابلية تفسيره لذاته. وليست هذه الشروط مما يمكن مجاوزته أو عدم الاكتراث به، فهي ثاوية في النص ولصيقة به من حيث كونه وجوداً دلالياً سابقاً على مختلف ما يصنع له من أبنية وتمثيلات تفسيرية وتأويلية.

(أ) auto-exégèse

ولئن كان هنالك من فرق بين ما نعتبره شروطاً محايثة للفهم وبين تمثيلات المفسرين وفهومهم فإنه يكمن في قيام هذه الفهوم على تقنيات من البحث والاستدلال ذات الارتباط بطائفة من الآلات والأدوات العلمية التي تنهض عليها الموسوعة التفسيرية [انظر: الفقرة1. 3]؛ في حين لا يستدعي الفهم المحايث من المفسرين إلا أن يكونوا قادرين على التقاط أصدائه داخل النص، وأخذه على نحو ما هو سيرورة دينامية من التجلي والانكشاف. إنه لا يتطلب أطراً من النظر والاستدلال مستمدة مقوماتها التقنية والبرنامجية من خارج النص، بل يتطلب أن يُتعامل معه بما هو حصيلة نظر النص المتواصل إلى ذاته، ونتاج ما به تتعين هويته وتتكشف حقائقه. وبذلك لا يكتسب النص وجوده إلا حيث يكون فقط موضوعاً بالنسبة إلى من ينظر فيه ويستقرئ معانيه متوسلاً بتقنيات ووساطات تمثيلية؛ وإنما يكتسب وجوده أيضاً من حيث هو علاقة حميمة بنفسه، وسيرورة من التفاعل مع ذاته ومن النظر المتواصل إليها[35].

1 . 4 . 1 . 3. وهكذا إذا ما سلمنا بكون المعنى، في السياق الذي نحن بصدده، هو ما يتحقق في النص قصوداً ومرادات منجلية بذاواتها وغنية عن المشار إليه من الوساطات، أي يتحقق فهماً محايثاً منبعثاً من صميم كينونة النص؛ فإن المفسر هو من يتحول إلى «وساطة» يقول النص عبرها ذاته مفصحاً عن هويته، ومعلناً عن قصديته ومعناه. المفسر لا يعدو أن يكون هنا من يتيح للنص إمكان الحديث عن نفسه والإعراب عنها، لا من يقوم مقامه في ذلك. ولعله حين يكتفي بهذا وهو يصغي إلى النص، فهو ليس كمن يتخلى عن «عتاده» المنهجي وأدواته التفسيرية لينساق وراء ما قد يبدو حياداً مزعوماً، أو وراء ما قد يجعل من النص ذاتاً لا تعكس إلا تطابقها وأحاديتها. إن المفسر لا يستحيل هنا

(35) نستلهم هنا فكرةً عميقةً لـ[م. بلونشو، 1955: 300-303] يذهب فيها إلى أن الأعمال النصية (œuvres) لا تنتظمها حميمية (intimité) مشبعة بالسكينة والاطمئنان إلى علاقة منيعة بالنفس لا إمكان فيها لما يحركها أو «يكدر صفوها». علاقة النصوص الحميمة بأنفسها هي مجال من الحركة والتجاذب بين معان لا يتوقف تفاوتها عن التجابه والتصادم المفضيين إلى ما يبعث على الفهم والتأويل. . . وبهذا، ليست علاقة كل نص بذاته ضرباً من تطابقه معها؛ بل هي سيرورة من التفاعل الذي لا تكف فيه الذات النصية عن محاورة نفسها، ولا تنقطع فيه عن محاورة الآخرين. . .

إلى ذات مؤولة فارغة ليحل محلها نص ساكن ومتطابق مع ذاته؛ بل إنه يختار نهجاً يسمح له سلفاً بـ«تطويع» آلاته وأدواته لتكون قادرة على أن تتيح المجال للنص من أجل أن يدخل، وعلى حد سواء، في حديث مسترسل عن نفسه، وفي حديث وحوار متبادلين مع مفسريه ومؤوليه. وبمثل هذا التطويع ينفلت النص من كل إمكان لجعله واقعاً تحت قبضة التطابق وأحاديته؛ ذلك لأن آلات المفسر تؤول بمقتضاه من آلات جاهزة ومستمدة من مرجعيات نظرية ومعرفية ناجزة إلى آلات قريبة من النص وكفيلة بمد عرى التواصل بينه وبين ذاته، وبينه وبين مفسريه.

وبهذا لا يكون النص مطابقاً لنفسه، بل يكون أنماطاً متعددة ومتفاعلة من الوجود[أ] [مولينو1989]، حيث ينظر إليه إما في علاقته بذاته، وإما في علاقته بمنشئه أو بمؤوليه[36]. ومن ثم فالعلاقة بالذات التي تعنينا الآن لا تستلزم أن النص يكون مختزلاً إلى نفسه، أي مختزلاً إلى هوية دلالية مجردة ومتطابقاً معها؛ فالقول بالعلاقة مناف للقول بالاختزال والتطابق؛ لأن كل علاقة تحيلنا، حتى لو كانت علاقة بالذات، على تعدد الأطراف وتفاعلها. بينما يحيلنا التطابق على السكون والانغلاق اللذين يتحول بموجبهما النص إلى ماهية ميتافيزيقية صماء لا تعكس إلا أحاديتها وصيغ تجريدها[37].

وفي هذا المنحى، نتصور أن استراتيجيات المعنى والتفسير والتأويل التي اقترحتها التأويلية القرآنية لمقاربة معاني النص القرآني هي استراتيجيات مبنية على مثل ذلك النهج التطويعي؛ فهي لا تختزل النص إلى نمط واحد من أنماط

(أ) modes d'existence

(36) سنرجع بشيء من التفصيل، في القسم الثاني من البحث، إلى وجهة نظر جون مولينو القائلة بأن النص تتوزعه ثلاثة أنماط من الوجود: وجوده في علاقته بمنشئه، وفي علاقته بذاته، وفي علاقته بمؤوليه؛ وذلك لأنها تسمح لنا بتأطير مختلف «الأنواع» التفسيرية الواردة في علوم القرآن، وبنمذجتها على نحو من الكفاية والشمول. . .

(37) من الأمثلة على هذا أن النظرة البنيوية إلى النص لا تتعامل معه على أنه واقع متعدد الأطراف (=المؤلف، والنص، والمؤول)، بل تختزله إلى بنية مجردة تقصى فيها كل صلة له بمنشئه أو بمؤوليه. وبذلك لا يتحدد النص فيما به يتعين وينجلي، أي في أبعاده الوجودية المشكلة له، وإنما يختزل إلى ما اصطنع له من صيغ وأبنية تجريدية. . .

وجوده، ولا تجعل منه موضوعاً لا يمكن أن يفهم إلا في تطابقه مع ذاته، أو في تطابقه مع وجهة نظر مفسريه ومؤوليه؛ بل تكشف تلك الاستراتيجيات عن أن النص كيان دلالي متعدد الأبعاد والوجوه[38]. وهو بهذا التعدد يمسي عصياً على الاختزال إلى أي أساس مغلق ومجرد يمكن فهمه في ضوئه فهماً أحادياً.

ولعل هذا ما حدا بالتأويلية القرآنية، من حيث هي خطاب نظري واصف للمنجز التفسيري، إلى أن تنأى بنفسها عما يؤدي بها إلى تجريد النص في بعد معين من وجوده دون باقي الأبعاد، وفي وجه دلالي واحد دون الممكن من الوجوه الأخرى؛ فلقد جاءت في صورة برنامج تأويلي متكامل ومتسع لكافة الأنواع التي خاض فيها المفسرون، إذ تصل عند الزركشي في **البرهان** إلى ستة وأربعين نوعاً. بينما توسع فيها السيوطي لتصل عنده في **الإتقان** إلى ثمانين نوعاً، وفي (التحبير) إلى أكثر من المائة بقليل. ومن مجرد نظرة إجمالية إلى هذه الأنواع يتبين أن علماء القرآن لم يتناولوا أي بعد من الأبعاد المقترنة بوجود النص إلا وأدرجوه في النوع المناسب له؛ كما أنهم لم يتناولوا أي جزئية من الجزئيات النصية إلا وأولوها ما تستحق من العناية والاهتمام.

ولم يكن كل هذا توخياً منهم للحشو والإطناب اللذين لا يفيدان علم

(38) يخصص علماء القرآن لموضوع تعدد الوجوه الدلالية في النص حيزاً واسعاً من الاهتمام؛ فقد تناولوه في إطار ما يسمونه «وجوهاً ونظائر» [السيوطي، **الإتقان**: 2/ 121-131]، ويعرفون الوجوه بأنها «اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان» [2/ 121] كلفظ (الهدى) الذي يأتي في القرآن على سبعة عشر وجهاً [2/ 122-124].
وللإشارة فقد خص موضوع "الوجوه والنظائر" بمصنفات علمية مستقلة، منها: **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم** لمقاتل بن سليمان البلخي (ت 150هـ)، و**الأشباه والنظائر في الألفاظ القرآنية التي ترادفت مبانيها وتنوعت معانيها** للثعالبي (ت429). ويعتبر مقاتل بن سليمان أقدم من صنف في تعدد الوجوه الدلالية في القرآن؛ الأمر الذي يعني أن الوعي بالتعدد الدلالي في النص لم يتبلور مع المتأخرين فحسب، ومع ما شهدته المعرفة التفسيرية من نضج وتطور علميين، بل تشكل ذلك الوعي مع متقدمي المفسرين.
وخير شاهد على ذلك كتابه **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم** الذي تطرق فيه بدقة عالية إلى تفسير الألفاظ القرآنية التي تتعدد وجوهها وتتنوع. ومن الأمثلة على ما يذكره أن «تفسير الهدى على سبعة عشر وجهاً» (ص89)، وأن «تفسير الكفر على أربعة وجوه» (ص95)، وأن «تفسير المرض على أربعة وجوه» (ص101)، إلخ...

التفسير في شيء؛ بل كان نهجاً مساوقاً عندهم للطبيعة الموسوعية للممارسة التفسيرية، وترجمة منهم لوعي أصيل بما للاختزال والابتسار من آثار بالغة على جهة النظر المتناولة للنص إن باستحالة هويته فيها إلى هوية منقوصة ومبتورة، أو باهتدائها إلى نماذج من الفهم لا يكفل النص سلامتها وصلاحيتها.

ولعل هذا ما قصده ابن تيمية حينما أكد أن القرآن لا يجوز أن يفسر «بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به» [ابن تيمية، **المقدمة**: 84]؛ فواقع النص لا يحيل على بُعْد واحد حتى نختزله تفسيرياً إليه، بل يحيل على مجموع متعدد من الأبعاد والاعتبارات التي من خلالها يكتسب هذا النص نصيته[أ] المخصوصة. ومن دون استحضار التفسير هذه الاعتبارات التي يجملها ابن تيمية في ربط النص بالمتكلم به، والمنزل عليه، والمخاطبين به، لن يتعلق الأمر إلا بضرب من التفسير يفقد معه هذا النص خصوصيته ومقوماته النصية.

وإذا كان ما يؤكده ابن تيمية هنا من وجوب ربط التفسير بتلك الاعتبارات النصية لا ينفصل عن موقفه النقدي والتقويمي من الممارسة التفسيرية المتحصلة [انظر: **مقدمته في أصول التفسير**: 84-92]، فإن هذا لا يمنع من حملنا على استنتاج مؤداه أن كل تفسير لا تراعى فيه مجموع الأبعاد والمقتضيات الوجودية للنص ليس سوى عمل اختزالي يؤول بموجبه هذا النص إلى مجرد مدونة لغوية بلا عمق ولا قوام نصيين. لذا، فنصية النص القرآني تكمن في تلازم الأبعاد المشار إليها وتداخل بعضها مع البعض الآخر عند إنجاز أي عملية من العمليات الفهمية، وليس في انفصالها أو في صرف النظر عنها والاكتفاء فقط بتفسير النص من حيث هو بناء لغوي كسائر الأبنية الأخرى.

ونعتقد أن ما جاء في التأويلية القرآنية من توسع في الأنواع التفسيرية المتعلقة بالنص القرآني، ومن تنوع في القضايا المتناولة فيها ليس مما لا ينبني على أي منطق ولا على أي نظام تأويلي؛ فكما سنبين في القسم الآتي من هذا البحث، تقبل مختلف تلك الأنواع الانتظام في نمط محدد من الأنماط الوجودية

(أ) textualité

للنص، وذلك إما من خلال اندراجها في النمط الذي يكون فيه هذا النص على علاقة بمنشئه، أو بذاته، أو بمفسريه ومؤوليه. ولعل هذا ما جعل حديثنا عن المعنى بما هو قصد ومراد يندرج في إطار علاقة النص بذاته، أي في إطار علاقة النص بقصديته المتجلية في دواخله. وقد تم لنا ذلك من دون أن نغفل أن ارتباط المعنى بقصدية النص لا يحيل على واقع دلالي معزول ومفصول عما ينتظم وجود هذا النص من أنماط أخرى، وخاصة ما يكون من خلاله في علاقة بمفسريه ومؤوليه، وذلك لتداخل هذه الأنماط وتلازمها.

من هنا نعود بعد كل هذا لنؤكد أن المعنى على نحو ما يتحدد عند علماء القرآن هو إجراء من الإجراءات الفهمية، وقد اصطنعه المفسرون ووظفوه في تفاسيرهم لتشخيص المنكشف في النص من قصود ومرادات. وهو إجراء بقدر ما يسمح بتأطير مستوى محدد من مستويات اشتغال الدلالة في النص هو المستوى الظاهر والمكشوف، يسمح كذلك بجعل هذا المستوى ما يكون به ذلك النص فهماً في ذاته.

وتبعاً لهذا يغدو المعنى خطوة إجرائية ضرورية لتمكين المفسر من الانتقال المسوغ إلى الخطوتين المجاورتين: التفسيرية والتأويلية؛ وذلك من أجل أن يكون اهتمامه باستجلاء الخفي والغامض من المستويات الأخرى لاشتغال الدلالة اهتماماً يجد بواعثه ومسوغاته في دواخل النص، وليس في خارجه. وبهذا لن ينعت المرور من خطوة المعنى (أي من خطوة تشخيص قصود النص ومراداته المنجلية)، إلى خطوتي التفسير والتأويل بأنه مرور اعتباطي لا مسوغ له؛ بل هو مرور يسوغه أن ما إليه ينتهي المفسر بالبحث والاستدلال في الخطوتين اللاحقتين يجد سنده وخلفيته الموضوعية في قصدية النص بوصفها معياراً يرتد إليه كل فهم، ويشتق منه كل تأويل.

1 .4 .2. التفسير والتأويل: إشكالات التحديد

1 .4 .2 .1. مما لا شك فيه أن من يسعى من الدارسين إلى بحث التعريفات المتداولة لمفهومي التفسير والتأويل عند كل من المفسرين وعلماء القرآن، سيجد نفسه أمام طائفة متنوعة من التعريفات تتسم أحياناً بالتداخل فيما بينها، وبصعوبة تبين الحدود والفواصل المُعيِّنة لمجال اشتغال المفهومين

المدروسين في أحيان أخرى؛ فتارة يعرف التفسير عند البعض بما يعرف به التأويل عند البعض الآخر، وتارة يحصل عكس ذلك.

وقد جاء في هذا الخصوص أن التفسير يتعلق عند بعض المفسرين بـ«ظاهر معنى الآية، والتأويل يقع على مراد الله تعالى، ولا يوقف عليه إلا بالسماع. وقيل على ضده: إن التأويل ظاهر معنى الآية، والتفسير يقع على مراد الله تعالى، ولا يوقف عليه إلا بالسماع». [أرثر جفري، **مقدمتان في علوم القرآن (مقدمة كتاب المباني)**: 173].

كما نجد من التعريفات ما يصاغ على التسوية بين المفهومين والانطلاق من كونهما بمعنى واحد دون إثارة أي وجه من الاختلاف بينهما، وذلك من خلال الإقرار بـ«أن معنى التفسير والتأويل إنما يكون لما غمض ودق ولم يعلم بظاهره» [الشريف الرضي، **حقائق التأويل**: 13]، أو من خلال بعض الأقوال التي ينقلها الزركشي والقاضية بأن «التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 149].

إن الإشارة إلى مثل هذه الأشكال من المماثلة بين المفهومين عند بعض من المفسرين، أو من تداخلهما وتبادل كل منهما موقع المفهوم المجاور عند البعض الآخر، لا تدفعنا إلى الاعتقاد في أن حدودهما الاصطلاحية تشكو من الخلل والاضطراب كما قد يتصور ذلك لأول وهلة؛ فحتى وإن وجد من المفسرين من استشعر مثل هذا الخلل، وذهب إلى استنكار غياب تفرقة واضحة عند المفسرين في عصره بين المفهومين قائلاً: «وقد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه» [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 167]؛ فإن هذا لا يحسم في الإشكالات اللصيقة بتحديد المفهومين، وهو عند السيوطي من قبيل المبالغة في القول؛ كما أنه لا يفسر في نظرنا لماذا كان ما أشرنا إليه من تماثل بين المفهومين وتداخل إجرائي بينهما أمراً حاصلاً لدى عدد غير يسير من المفسرين.

وفي هذا الصدد، نعتقد أن هناك مدخلين اثنين لفهم ما سبق وبيان أسبابه وموجباته: أحدهما: يتعلق بعلم التفسير. والثاني: يتعلق بعلوم القرآن؛ ففي المدخل الأول لا نتصور أننا سنعثر على تمييزات حاسمة وخالصة بين المفهومين،

منها ينطلق كافة المفسرين على اختلافاتهم المرجعية والمذهبية في التعامل مع النص القرآني. إن المفسر هنا لا يملك سلفاً إطاراً تحديدياً[أ] موحداً ونهائياً يعتمد عليه في إسناد هذا المضمون الاصطلاحي أو ذاك لمفهومي التفسير والتأويل.

إنه بالأحرى أمام مفهومين محايدين لا يكتسبان مضمونهما إلا في إطار هذه المرجعية المذهبية أو تلك (سنية، اعتزالية، شيعية، إلخ) التي توجه ممارسته التفسيرية وتقف من ورائها؛ فالمرجع إذن في تحديد المضمون الاصطلاحي لكل من التفسير والتأويل وفي اعتبارهما إما بمقصد إجرائي واحد أو بمقصدين متغايرين، لا يعود عند المفسرين إلا إلى أنظارهم واختياراتهم المرتبطة بطبيعة المرجعيات المذهبية والمعرفية التي عليها يعتمدون في فهم النص. وخارج هذه المرجعيات، وخارج ما تتأسس عليه من نظرة إلى النص ومن وسائل لاستكشافه، لا يكون للتفسير والتأويل بالنسبة إلى المفسر أي معنى جاهز غير كونهما مفهومين محايدين يمكن تحديد مضامينهما وتوجيهها الوجهة التي يراها هذا المفسر ملائمة وكافية لجعل النص متجاوباً مع خلفياته المذهبية وداعماً لها.

لهذا يتعين، ونحن نتحدث عن التفسير والتأويل، أن نوضح من أي الجهات نتحدث عنهما؛ فإذا كنا نتناولهما من الجهة التي يشغلان بها عند المفسرين، ويوظفان بها في ممارساتهم التفسيرية، فإنه ينبغي القول بوجوب ربط تحديداتهما بالصورة التي يردان بها عند كل مفسر على حدة، وإرجاع أسباب ذلك الورود ومسوغاته إلى الأفق المذهبي الذي يندرج فيه هذا المفسر ويصدر عنه؛ وذلك لاستحالة وجود منطلق تحديدي جامع ومتفق عليه من داخل علم التفسير يصدر عنه مختلف المفسرين في تخصيص مفهومي التفسير والتأويل باصطلاحات محددة، وبمضامين فاصلة. إن كل ما يستند إليه المفسر في ذلك هو إطاره المذهبي الذي من خلاله يتخذ فهم النص خصوصيته، سواء أتوسل هذا المفسر بمفهوم التفسير متميزاً من مفهوم التأويل، أم توسل بهما غيره من دون إقامة لذلك التمييز، أم جاءا عند غيرهما بالمعنى الذي يحل أحدهما إجرائياً محل الآخر ويقوم مقامه.

وبالنظر إلى هذا، فإننا قد نجد مفسراً يستعمل مفهوم التأويل، غير أنه لا

(أ) cadre définitionnel

يتوجه به إلى معانيه المحددة له من قبل علماء القرآن في الاهتمام بأوجه الاحتمال في النص، والإبانة عنها بما يلزم من إعمال لمقتضيات النظر والاستدلال. وهذا ما نجده بالضبط في تفسير الطبري الموسوم بـ **جامع البيان عن وجوه تأويل آي القرآن**؛ إذ ينصرف فيه التأويل إلى معنى محدد هو المعنى المتداول بخصوص «التفسير بالمأثور» عند أهل السنة والجماعة؛ الأمر الذي جعل الطبري يعتبر أن «أحق المفسرين بإصابة الحق ـ في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيل ـ أوضحهم حجة فيما تأول وفسر، مما كان تأويله إلى رسول الله (ص) دون سائر أمته من أخبار رسول الله (ص) الثابتة عنه: إما من جهة النقل المستفيض [...]، وإما من جهة نقل العدول الأثبات، [...]، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته؛ وأصحهم برهاناً ـ فيما ترجم وبين من ذلك ـ مما كان مدركاً علمه من جهة اللسان: إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائناً ما كان ذلك المتأول والمفسر، بعد أن لا يكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين وعلماء الأمة». [الطبري، **جامع البيان**: 1/ 93].

إن المضمون الاصطلاحي الذي به يتحدد مفهوم التأويل عند الطبري هو المضمون نفسه الذي ينطبق على التفسير بالمأثور، هذا التفسير الذي يعتبر تجميعاً لعدد وافر من المعطيات والقرائن اللغوية والتاريخية التي تسمح بفهم النص على نحو ما فهم على عهد الرسول وصحابته، أي على نحو ما فهم خلال الزمن الأول لاستقباله وتلقيه.

وبالموازاة مع هذا، نجد من يستعمل مفهوم التفسير، غير أنه ينعرج به إلى وجهة تأويلية صريحة قوامها النظر في ما ينطوي عليه النص من أوجه واحتمالات؛ وذلك مثلما نجد عند الزمخشري في (**كشافه**)، أو عند الشريف الرضي في (**حقائق تأويله**)، أو عند غيرهما من المفسرين الذين يصفهم ابن تيمية بأنهم «اعتقدوا رأياً ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه». [ابن تيمية، **المقدمة**: 87].

أما إذا كان تناولنا لمفهومي التفسير والتأويل راجعاً إلى الجهة التي يتحددان بها في علوم القرآن فإن الأمر يختلف كثيراً عما ذكرناه أعلاه؛ ففي هذه

العلوم، التي اعتبرناها سابقاً نظرية عامة للممارسة التفسيرية وتجريداً لقواعدها وكلياتها [انظر: الفقرة 1 . 2]، يجتهد علماء القرآن في إقامة الفروق الفاصلة بين المفهومين، والتدقيق في مجالاتهما؛ إذ على الرغم من إيراد هؤلاء العلماء تعريفات مختلفة فيما بينها؛ فإنهم بالطريقة التي ينهجونها في عرض هذه التعريفات، وتنظيمها، والمقارنة بينها، يجعلوننا نستشف ميلهم الواضح إلى التمييز بين المفهومين، وإقامة تفرقة دقيقة بين حدودهما المنهجية والإجرائية.

وهكذا يعلق الزركشي على من يقول من بين المفسرين: إن «التفسير والتأويل واحد بحسب عرف الاستعمال»، بعبارة نقدية جازمة يذهب فيها إلى أن «الصحيح تغايرهما». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 149]. كما أن السيوطي يسلك المسلك ذاته، وإن كان لا يتدخل في التعريفات المبسوطة سواء في (الإتقان) أم في **التحبير** ببعض التعليقات والتقويمات النقدية على شاكلة الزركشي؛ بل يترك للمقارنة بين المفهومين أن تفضي من تلقاء نفسها إلى الوقوف على الفروق الواردة بينهما وتبينها.

ومع هذه الطريقة التي يتبعها السيوطي في عرضه للعلاقة بين التفسير والتأويل فإن نظرته إليهما وتفرقته بينهما ستنجليان عندما يصل إلى المستوى الذي يتطلب منه أن يعين لكل مفهوم مجاله، وأن يحدد له الوسائل المنهجية والإجرائية التي تكفل نفاذه إلى النص لبيان ما يغمض فيه ويستغلق من دلالات. وهو ما تمثل عنده في اللحظة التي واجه فيها سؤال «التفسير بالرأي»، فتطلب منه ذلك أن يقعد لهذا التفسير قواعده، وأن يصوغ له معاييره التي بها يرقى إلى تفسير يتسم بالصلاحية والمشروعية العلمية؛ وهو ما دفعه إلى تقرير أن من آكد هذه المعايير وأقواها استناد المفسر في استنباطاته واستدلالاته إلى منظومة من العلوم والمعارف[39]، التي إن هو فسر النص من دونها «كان مفسراً بالرأي المنهي عنه، وإذا فسر مع حصولها لم يكن مفسراً بالرأي المنهي عنه». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 188].

(39) سبق أن وقفنا عند هذه المنظومة في الفقرة (1 . 3)، وحللنا مكوناتها العلمية على نحو ما ترد عند السيوطي. . .

2.2.4.1. من هنا وجب القول إن التفسير والتأويل مفهومان يتحددان تبعاً لجهة النظر المعرفية التي يرتبطان بها؛ ففي ارتباطهما بالمعرفة التفسيرية يبقى تحديدهما رهيناً بالمفسر وبمواقفه المذهبية التي من خلالها يكتسبان حمولتهما الاصطلاحية وخصوصيتهما الإجرائية. وهذا ما يجعلنا لا نظفر عند المفسرين بإطار تحديدي ناجز يوحد بينهم، ويجمعون عليه كافة في تخصيصهم التفسير والتأويل كلاً على حدة بمقصد نوعي ومحدد من المقاصد.

على أن هذا ليس، في نظرنا، مما ينزع عن المعرفة التفسيرية صفتها العلمية، ويحولها إلى مجرد معرفة ملتبسة المفهومات ومتضاربة المنطلقات؛ أي إلى مجرد معرفة مفتقرة إلى ضرب من «الصفاء العلمي» الذي يتعين أن تنماز به بنية كل معرفة علمية ومفهوماتها الواصفة. إنه على النقيض من ذلك يعكس خاصية حيوية من خاصيات المعرفة التفسيرية، وهي أن مجالها هو مجال الاختلاف والتعدد، اختلاف الأنظار المذهبية إلى النص وتفاوت مرجعياتها، وتعدد الفهوم المترتبة عليها وتنوعها؛ وهو ما يضفي على هذه المعرفة قيمتها النوعية وثراءها الداخلي، وليس ما يمكن اعتباره التباساً علمياً أو تضارباً نظرياً.

ولعل ما يدعم هذا المنظور إلى المعرفة التفسيرية أن أسباب ذلك الاختلاف وانعكاساته على فهم النص لم تكن غائبة عن مدارك المفسرين وتصوراتهم؛ بل بقدر ما كانوا يستحضرون في تفاسيرهم ذلك الاختلاف ويشتغلون في خضم مقتضياته كانوا على وعي نظري به وعلى دراية بموجباته. وهو ما حدا بمفسر إلى القول: إن «الطوائف المختلفة من المسلمين تعلقوا بالقرآن، وكل طائفة منهم تحتج لمذهبها بالقرآن، وترد على ما خالفها. وتزعم أنه خالف القرآن». [ابن جزي، **التسهيل**: 1/ 14].

فأهمية قول من هذا القبيل لا تكمن فقط، بحسب ما نرى، في إحالته الصريحة على ذلك السجال المذهبي الذي كان متصاعداً بين طوائف المفسرين؛ بل تكمن كذلك في ذهابه بالاختلاف إلى الحد الذي جعل منه وكأنه مسلمة نظرية تطبع علاقة هؤلاء المفسرين بالنص موضوع تفاسيرهم؛ فهم يشتغلون في نطاق هذه المسلمة حتى وإن تعارضت طرق تصريفهم لها، وتباينت منطلقات كل منهم بخصوص اتخاذ «النص سنداً على موافقته للإسلام، ومطابقته لما جاء به الرسول». [غولدزيهر، **مذاهب التفسير**: 3]. فنحن بهذا أشبه ما نكون أمام

مفسرين لا يجمعهم بعضهم ببعض ولا بالنص غير ما يمكن اعتباره «ميثاقاً» ضمنياً قائماً على الاختلاف، وباعثاً على تنويع مرجعياتهم وأساليب نظرهم إلى ما تزخر به عوالم النص من إمكانات فهمية لا حصر لها ولا نهاية.

وإذا كانت المعرفة التفسيرية لا تتصف من داخلها إلا بهذا الاختلاف الذي يقود إلى انعدام المقايسة[أ][40] بين أنظار المفسرين المذهبية إلى النص فإن ذلك ينعكس مباشرة على المفهومات والآليات التي تعتمدها هذه المعرفة في التعامل مع النص؛ ومنها على الخصوص ما يتصل بالمفهومين اللذين نحن بصددهما، أي بمفهومي التفسير والتأويل اللذين يتلونان بذلك الاختلاف، وينطبعان عند كل مفسر بملامحه ومضامينه المذهبية. لهذا أكدنا أن استعمالاتهما من قبل المفسرين لا تنهض على إطار من التحديدات الناجزة، بل يوظفهما كل مفسر بما يتلاءم ومرجعيته المعرفية والمذهبية.

أما في ارتباط هذين المفهومين بعلوم القرآن، فإن تحديدهما والتفريق بينهما يعودان إلى الجهة التي تكون من خلالها هذه العلوم خطاباً نظرياً واصفاً للمعرفة التفسيرية، فيه يعنى علماء القرآن بصياغة برنامج نظري عام وجامع لفهم النص. ولكي يتصف هذا البرنامج بما يكفي من الدقة والوضوح فإنهم يصوغون فيه لكل مفهوم تعريفاً محدداً يتخذ بموجبه خصوصيته الإجرائية التي بها يأتي غير متداخل مع المفاهيم المجاورة ولا ملتبس بخصوصياتها الإجرائية.

وبهذا انصرف اهتمام علماء القرآن إلى التمييز بين التفسير والتأويل، وتحديدهما على النحو الذي لا يؤدي إلى تداخلهما أو التباس بعضهما ببعض؛ ذلك أن من يتوخى صياغة نظرية من النظريات لا يمكنه أن يقيم مفرداتها على ضرب من الترادف، أو يصوغ مفاهيمها على نحو من الاشتباه؛ بل يتعين أن يدل

(أ) incommensurabilité

(40) يستعمل مفهوم «اللامقايسة» في فلسفة العلم للدلالة على استحالة الجمع والمقارنة بين نظريتين علميتين متخاصمتين (rivales)... وقد نقل هذا المفهوم الذي اقترحه فايرباند (1975) إلى مجال الإنسانيات، وخاصةً ما يرتبط فيها بصراع التأويلات وتباين مناهجها... انظر: مولينو (1989)... ولمزيد من التفاصيل عن هذا المفهوم، وموقعه ضمن تصور فايرياند لعلاقة النظريات العلمية بعضها ببعض، يمكن مراجعة: آلان تشالمرز (1976)، **ما العلم؟**، ص219-232.

كل مفهوم في هذه النظرية على معنى محدد دون غيره؛ خاصة وأن الاشتغال النظري في حقل معرفي من الحقول هو اشتغال يتطلب من أصحابه العمل بمقتضى معيار دلالي سمته البارزة صياغة النظرية وبناء مفاهيمها على خلفية من الوضوح، أي على خلفية من أمن اللبس ودرء الترادف.

وعلى هذا النهج سار علماء القرآن، فجاءت مجموع المفهومات التي سطروها في برنامجهم العام لفهم النص القرآني، ومن ضمنها مفهوما التفسير والتأويل، دقيقة التحديد وواضحة البناء؛ وهو الأمر الذي يتعذر معه أن نعثر عندهم على مفهوم تلتبس حمولته الاصطلاحية بمفهوم آخر، أو تتداخل معها.

1.4.3. المعنى والتفسير والتأويل: اتصال وانفصال

1.4.3.1. بعدما وقفنا في الفقرة المتقدمة على أهمية الفروق المترتبة على إدراج تحديدات كل من مفهومي التفسير والتأويل في جهتين من النظر متمايزتين في حدودهما ومقاصدهما المعرفية (=علم التفسير وعلوم القرآن)؛ نريد الآن تركيز اهتمامنا على تلك التحديدات كما يتناولها المشتغلون بعلوم القرآن، وعقد مقارنة بينها للوقوف على ما يميز مراتب الفهم إجمالاً من انقطاع وانفصال أو من اعتلاق واتصال.

ومما يرد عندهم في هذا الخصوص أن «التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، بما ظهر من الأدلة». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 167]. وينسجم مع هذا التعريف تعريف آخر يقضي بأن «ما وقع مبيناً في كتاب الله ومعيناً في صحيح السنة سمي تفسيراً، لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض إليه باجتهاد ولا غيره؛ بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعداه؛ والتأويل ما استنبطه العلماء [...] الماهرون في آلات العلوم». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 168-169].

ومن هذين التعريفين نستنتج أن التفسير بمعناه الاصطلاحي يقوم في مسعاه العام على الإظهار والبيان، أي إظهار ما يرد في النص القرآني واضحاً بنفسه غير محتاج إلى «اجتهاد ولا غيره»، وبيان ما يقع فيه مبيناً وبعيداً عن الاحتمال. أما التأويل فيعنى بما يرد في النص محتملاً لأكثر من وجه، وسيلته في ذلك إعمال الاستنباط والاجتهاد المحتكمين إلى أدلة يدعمها النص ويؤيدها.

وبهذا الاستنتاج الأولي، نجد أنفسنا أمام إشكال يتمثل في هذا «التشابه» التحديدي الذي يقوم بين مفهوم التفسير ومفهوم المعنى على نحو ما تحدثنا عنه في (الفقرة1 . 4 . 1)؛ فكل من المفهومين يدور على ما يتحقق في النص مكشوفاً وظاهراً بنفسه؛ وكأن الأمر يتعلق فيهما بمفهوم واحد، لا بمفهومين متغايرين ينفرد كل واحد منهما بمجال اشتغاله المخصوص. فكيف يمكننا التمييز بين هذين المفهومين، على الرغم من اشتراكهما إجرائياً في إظهار ما يقع في النص واضحاً ومبيناً؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار التفسير، بخلاف التأويل، مفهوماً لا صلة له من قريب أو من بعيد بإعمال مقتضيات النظر والاجتهاد؟

إن الرجوع إلى المجالات النصية التي ينشغل بها التفسير كفيلة، فيما نتصور، بإخراجنا من المشكلات التي يثيرها ذلك التشابه بين مفهومي التفسير والمعنى إن على صعيد مضمونهما التحديدي، أو على صعيد وجهتهما الإجرائية؛ فبجرد هذه المجالات وحصرها يتحدد للتفسير مدار اشتغاله المتميز من مدار اشتغال المعنى، وتتضح نوعية العلاقة التي يقيمها بالنص كل منهما لاستكشاف قصوده وتمثل دلالاته.

وفي هذا السياق، حُدد التفسير في علاقته بتلك المجالات بأنه «علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها» [الزركشي، **البرهان**: 2/ 148].

فالمجالات التي يخوض فيها التفسير، وفق هذا التحديد، هي مجالات لا تنحصر فيما يرجع إلى مفهوم المعنى من جهة كونه وسيلة مشخصة لقصود النص المنجلية فيه من تلقاء ذاتها مثلما ذهبنا سابقاً إلى ذلك، بل يتسع التفسير لتقع تحت دائرة اهتمامه كافة الجوانب المرتبطة من جهة بعلاقة النص بذاته (=المحكم والمتشابه، المجمل والمفسر، الخاص والعام، إلخ)؛ ومن جهة ثانية، بعلاقته بسياقاته التكوينية[أ] المختلفة[41] (=أسباب النزول، المكي والمدني، إلخ)؛ فإذا

(أ) poïétiques

(41) نستعمل مفهوم السياقات التكوينية (poïétiques) بالمعنى الذي يرد في الأعمال السيمائية والتأويلية لمولينو (1975) و(1985) و(1989). وهو مفهوم يقضي بأن النص يضمر =

كان المعنى يدور على كشف ما هو منكشف في النص، أي يدور على تجلية ما في ذاتية النص يتعين فهماً محايثاً؛ فإن التفسير أوسع من ذلك، لأنه يتخذ منزلة تسمح له بالمزاوجة بين الوجود الذاتي للنص وبين ما يقوم خارجه؛ إذ تعتبر معرفة المحكم والمتشابه، والخاص والعام، والمجمل والمبين، معرفة بعلاقات نصية داخلية تحيل على ذاتية النص، وعلى ما به يكون متعلقاً بنفسه. أما معرفة أسباب نزول النص، وما ينتسب من أجزائه إلى مكة أو إلى المدينة، فتعتبر معرفة بهذه القرائن الخارجية التي من خلالها تقوم بين النص وسياقاته التكوينية علاقات يتوقف عندها المفسرون، ويستندون إليها في فهم مبانيه ومعانيه.

إن الفرق بين المعنى والتفسير هو فرق بين وسيلتين استكشافيتين من وسائل استكشاف النص، بقدر ما يجمعهما الاشتراك في مطلب إجرائي عام يتمثل في استقراء قصود النص وإظهار حقائقه الجلية يميز بينهما في تحقيق ذلك انتحاؤهما مسلكين منهجيين مختلفين؛ فلكشف قصدية النص لا يُعتمد في التوسل بالمعنى إلا على الحدود الداخلية والمحايثة لذلك النص من دون تجاوزها أو تعديها إلى خارجها. أما إظهار التفسير ما يقع مبيناً في النص فيسلك فيه مسلكاً يزاوج بين داخل ذلك النص وخارجه. لهذا، يجوز نعت المعنى بصفة اللزوم(أ)، أي بكونه وسيلة مقصورة على النص تلزم دواخله ولا تبرحها؛ في حين يتصف التفسير بكونه وسيلة متعدية(ب) لا يقتصر نطاق اشتغالها على النص فقط، بل تتعداه أيضاً إلى استدعاء شروطه الخارجية واعتباراته السياقية.

وبهذا نستطيع القول إن الشبه التحديدي الذي يقوم بين المعنى والتفسير عند علماء القرآن لا يتعلق إلا بالمسعى الإجرائي العام الذي يشتركان في تحقيقه، وهو كشف معاني النص وإظهارها؛ أما بالنظر إلى المسار المنهجي الذي يتبعانه في ذلك فيختلف كل منهما عن الآخر؛ إذ ينهج المعنى مساراً يتم عبره تشخيص قصدية النص اللصيقة بوجوده المحايث، بينما ينهج التفسير مساراً آخر لا تتوقف

= من القرائن ما يحيل به على إنتاجيته، وعلى شروط تشكله وتكوينه؛ وهي القرائن التي يتعين أخذها مأخذ الاهتمام عند مزاولة التأويل، لأنها تمكننا من تبين العلائق التي ينسجها النص بسياقاته الخارجية (الزمان، المكان، المؤلف، المجتمع، إلخ).

(أ) intransitivité

(ب) transitive

وجهته فقط عند الحدود التي سبق للمعنى أن توقف عندها، بل تجاوزها إلى فتح النص على محدداته الخارجية. وكأنا هنا بالتفسير أمام مفهوم يقضي بأن الاعتماد على النص وحده لفهم معانيه وشرحها ليس كافياً؛ إذ يغدو مطلوباً، بعد إعمال الوظيفة التشخيصية لمفهوم المعنى، الانتقال إلى خطوة إجرائية ثانية يتم بموجبها فتح النص على اعتباراته السياقية المناسبة، لما لها من أهمية في التفسير، وحجية في الفهم.

فالعود إلى هذه الاعتبارات ليس مجرد عود إلى إطار خارجي للنص ذي قيمة تفسيرية ضعيفة أو ثانوية. إنه، على العكس من ذلك، عود إلى «طريق قوي في فهم معاني القرآن». [السيوطي، **الإتقان**: 1/ 83]. وهو ما حدا بعلماء القرآن، وهم يعرضون مثلاً لأسباب النزول، إلى اعتبارها من «أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها؛ لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها». [الواحدي، **أسباب نزول القرآن**: 10].

من هنا يتأطر التفسير إذن ضمن متطلبات يستلزمها النص نفسه؛ فبنيته الدلالية لا تنكشف فقط من خلال ما يحيل به على ذاته، ولكن من خلال ما يحيل به كذلك على سيرورته التكوينية، وعلى قرائنه الزمانية والمكانية التي يستند إليها تشكله وانبناؤه.

1.4.3.2. غير أن هذا التمييز الذي نقترحه بين مفهوم المعنى ومفهوم التفسير، لا يرقى إلى الحد الذي يجعل كل مفهوم ينفرد ويختص في الآن نفسه بمجال اشتغاله، وبأسلوب نظره إلى النص؛ فهو، وإن كان يتيح لنا الخروج مما يبدو تشابهاً يحكم تحديد المفهومين عند علماء القرآن يظل في هذا مقصوراً على الشق المتصل فيهما بالكيفية التي يقتطعان بها مجال اشتغالهما النصي، وبنوعية المسار المنهجي الذي يسلكانه في ذلك. أما الشق المتصل فيهما بأسلوب نظرهما إلى النص فلا يطوله هذا التمييز، ولا ينسحب على ما يبدو أيضاً تسوية بينهما على صعيد عدم احتياجهما إلى الاجتهاد وعرائهما منه. فهل حقاً يستوي التفسير في هذا مع المعنى؟ أو بعبارة أخرى، هل يصح اعتباره، عند تمثله علاقة النص بخارجه، مفهوماً لا ينهض على أي من مقتضيات البحث والنظر؟

إن رصد تعريفات التفسير، كما ترد عند علماء القرآن، سيبقى في نظرنا

رصداً ساذجاً ما لم نتمكن فيه من تخطي سطوح تلك التعريفات، ومجاوزة إعادة إنتاجها إلى إبراز المنطق الذي تنبني عليه في عمومها، لا في خصوص كل تعريف منها على حدة؛ ذلك أن علوم القرآن تنصرف، على نحو ما بينا، إلى تجريد الكليات التي تنتظم الممارسة التفسيرية في تعددها وتنوعها، وتنسيق هذه الكليات في منظومة تأويلية متكاملة، ولا تنصرف إلى «تجريد» شتات متفرق من الجزئيات. وبذلك لا يجوز أن نتصور تلك التعريفات مجتمعة كما لو أنها تنويع تحديدي على مفهوم التفسير، أو مجرد بدائل ممكنة عنه؛ بل إنها تشكل، من خلال تكاملها واعتلاقها بعضها ببعض، ما به يتحدد في الجملة قوام التفسير ومدار اشتغاله.

وعلى هذا، لا يصح في إعادة بناء مفهوم التفسير الاعتماد على صنف معين من تعريفاته دون الأصناف الأخرى، لقصور ذلك وعدم كفايته من جهة، ولكونه من جهة ثانية يعكس عجزاً صريحاً عن إدراك المنطق الذي يربط بين مختلف تلك التعريفات؛ فإيراد علماء القرآن أكثر من تعريف للمفهوم الواحد في معظم الأحيان ليس عملاً اعتباطياً لا يحكمه أي ناظم ولا أي تخطيط. إنه بالأحرى عمل نابع عندهم من صميم استراتيجيتهم النظرية القائمة على توخي أكبر قدر من الشمول في استقراء المعرفة التفسيرية والإحاطة بتشعباتها؛ وهذا ما يجعل ذلك التكثير من التعريفات يندرج ضمن خطة نوعية تقضي بصياغة منظومة تعريفية شاملة لكل مفهوم لا تستثنى فيها أي من عناصره ومقوماته التحديدية.

ولعلنا بهذا المذهب من القول نريد أن نؤكد أن اختصار التفسير في عينة جزئية من تعريفاته يعتبر إفقاراً للمفهوم، وتضحية بقسط من مقوماته؛ وهو الأمر الذي تجنبه علماء القرآن، فعمدوا إلى توسعة الإطار التحديدي للتفسير، وجلب كل ما له صلة بتعريفه وتمييزه إما من جهة حصر المجالات النصية التي يشتغل بها، وإما من جهة رسم حدوده المنهجية والإجرائية، وإما من جهة زاوية النظر التي يعتمدها في تمثل النص.

وإذا كنا قد وقفنا على الجهتين الأولى والثانية فإن الجهة الثالثة هي التي لا تزال محتاجة إلى التحليل والإيضاح لما تثيره من إشكال يرتبط فيها بنوعية أسلوب النظر الذي يعمله كل من المعنى والتفسير في معاينة النص؛ فالتعريفان المذكوران في مستهل هذه الفقرة ينصرف فيهما التفسير إلى بيان ما لا يحتمل من

الألفاظ «إلا وجهاً واحداً»، وكشف ما يقع «مبيناً في كتاب الله» من دون تعرض إليه «باجتهاد ولا غيره». وبهذا يصبح التفسير عارياً بدوره من كل اجتهاد، شأنه في ذلك شأن المعنى الذي سبق أن اعتبرناه مما لا يتطلب أي وساطة من الوساطات التمثيلية أو الاستدلالية، لأنه حصيلة نظر النص إلى ذاته.

غير أن اعتبار التفسير كذلك يتعارض مع بعض من تعريفاته الأخرى التي تقضي بأنه «كشف المراد عن اللفظ المشكل، ورد أحد الاحتمالين إلى ما يطابق الظاهر» [الزركشي، **البرهان**: 2/ 149]، أو بأنه «كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 147].

وبذلك فإنه لا يتوجه، بحسب هذين التعريفين، إلى بيان ذلك النمط الواضح والظاهر من أنماط الاشتغال الدلالي للنص، وإنما يتوجه إلى تجلية ما يرد من ألفاظه مشكلاً، أو به استغلاق واحتباس عن الفهم. ولا نتصور، بناء على هذا،أن من يسعى إلى فك الاستغلاق وإطلاق الاحتباس لن يكون محتاجاً إلى الوسائل والأدوات التي تعينه على ذلك. إنه يحتاج إلى قدر واسع من علوم اللغة وغيرها حتى يتمكن من فك غوامض النص وكشف مستغلاقاته؛ إذ من دونها سيظل كل فهم ممكن للنص مستعصياً وعرضة لمساوئ التفسير. هذا إلى جانب أن التفسير «على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول (ص)؛ وذلك متعذر إلا في آيات قلائل؛ فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آياته». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 171] .

فمسوغ اعتماد قدر كاف من الوسائل والآلات العلمية لا تمليه رهانات تفسيرية لا صلة لها بالنص، بل هو نفسه يستلزم ذلك ويتطلبه؛ لكونه لا يرد «كله ظاهراً مكشوفاً» [ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**: 86]، ولكونه يضمر الغموض والاستشكال ويجعلهما من خصائصه النصية اللصيقة ببنياته.

ولعل هذا ما أدركه ابن قتيبة حين اعتبر أن المشكل ما «دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله» [ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**: 102]؛ فانصرف بمقتضى هذا إلى صياغة أنماط الاستشكال ومستوياته في النص ليجدها إما استشكالات

صرفية، أو معجمية، أو تركيبية، أو بلاغية، إلخ[42]؛ وبتأمل الكيفية التي يفسر

(42) يعرض ابن قتيبة لكثير من أنماط الاستشكال في النص القرآني، ويعتبر ذلك من خصائص لغة هذا النص؛ لأن «القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللقن، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي». [ابن قتيبة، **تأويل المشكل**: 86].
ومما دفعه إلى بيان هذه الاستشكالات وتفسيرها الرد على الطاعنين في القرآن والقاضين «عليه بالتناقض، والاستحالة، واللحن، وفساد النظم، والاختلاف». [ص22]. وقد ذهب إلى أن هؤلاء أبعد ما يكونون عن معرفة القرآن، لأن معرفته إنما تتأتى لـ «من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب». [ص12]. ومن الأمثلة على هذه الاستشكالات كما عالجها ابن قتيبة، نذكر ما يلي:
- الاستشكال الصرفي: كأن يأتي الفاعل بمعنى المفعول في قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ﴾ [هود: 43]، أي (لا معصوم من أمره)؛ أو كأن يأتي فعيل بمعنى مُفْعِل في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ﴾ [البقرة: 117]، أي (مُبْدِعها)، [ص296-297]. . .
- الاستشكال المعجمي: وهو ما عالجه ابن قتيبة في باب «اللفظ الواحد للمعاني المختلفة» [ص440-510]. . . وأمثلته كثيرة تدخل في مبحث «الوجوه والنظائر» الذي أشرنا إليه في الهامش(38). وسنكتفي بلفظ (الأمة) الذي يرد في القرآن على المعاني المختلفة الآتية:
أ- «الصنف من الناس والجماعة، كقوله عز وجل: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البقرة: 213]، أي صنفاً واحداً في الضلال». [ص445].
ب - «الحين، كقوله عز وجل: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ﴾ [هود: 8]، أي سنين معدودة». [ص445].
ج ـ «الإمام، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا﴾ [النحل: 120]، أي إماماً يقتدي به الناس». [ص445].
د ـ «الدين، قال تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: 22]، أي على دين» [ص446]. . . إلخ.
- الاستشكال البلاغي: وقد تناول ابن قتيبة ما يرجع منه إلى المجاز، والاستعارة، والكناية، والحذف والاختصار، والمقلوب، والمتردد بين الحقيقة والمجاز، إلخ. ومن أمثلة ما يفسره تفسيراً استعارياً «قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: 42]، أي عن شدة من الأمر [. . .] وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجد فيه ـ شمر عن ساقه، فاستعيرت (الساق) في موضع الشدة». [ص137].
ومن أمثلة المقلوب «أن يقدم ما يوضحه التأخير، ويؤخر ما يوضحه التقديم. كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾ [إبراهيم: 47]، أي مخلف رسله =

بها هذه الاستشكالات نراه يلفت نظرنا باعتماده في ذلك على طائفة من الوسائل والأدوات المعرفية التي تكفل له بيانها وكشف التباساتها؛ فهو يتوسل بعلم الصرف حين تشكل الصيغة صرفيا، وبالمعجم حين تشكل اللفظة معجمياً، وبالنحو والبلاغة حين تشكل التراكيب نحوياً وبلاغياً.

ومن هذا نستنتج أن التفسير لا يخلو من بحث ولا من نظر؛ لأن التوسل بآلات العلوم عند تفسير ما يرد مشكلاً وغير متبادر إلى الأفهام هو ضرب من إعمال النظر، ومن الاستدلال على وجاهة فهم من الفهوم دون غيره.غير أن هذا الاستنتاج يتطلب بعض التدقيق؛ ذلك لأن النظر الذي يعتمده التفسير أسلوباً لفهم النص وبيانه ليس نظراً مطلقاً يفتقر إلى ما يرسم وجهته وحدوده. إنه نظر لا يخرج عن النص، ولا عما يحيط به من اعتبارات إنتاجية ملازمة لخصوصيته التكوينية؛ فهو نظر تفسيري إلى ما به يكون النص وجوداً لا يكف عن الإحالة على ذاته، وعلى ما يقوم خارج ذاته. وليس هذا الذي يقوم خارج ذات النص في نظر المفسر سوى ما يتعلق بأطره التكوينية المختلفة، وبتقاليده التفسيرية المبكرة التي التصقت به منذ الأزمنة المرجعية الأولى لتلقيه. وهو ما يجعل المفسر لا ينطلق في حدود إعماله مفهوم التفسير من أنظار واستنباطات «مطلقة» يبحث لها عما يدعمها في النص؛ وإنما ينطلق من أنظار نابعة من ذات النص و«مقيدة» بما اقترن بتجليه الأول من تقاليد تفسيرية متواترة؛ ففي النظر التفسيري لا يستقيم فهم النص دون الإحالة على هذه التقاليد واستثمارها، لأنها مما يدخل في الفهم، ويعين على البيان.

إن النظر التفسيري عند علماء القرآن هو نظر «يتعلق بالرواية» ولا يعتبر فيه غير «الاتباع والسماع». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 150]. وبهذا تسند فيه الأسبقية إلى النص بمعية ما يتصل بتشكله وانبثاقه من أطر تكوينية وقرائن تفسيرية. إلا أن اعتماد هذا النظر على السماع لا ينبغي أن يفهم منه أن المفسر يتحول إلى مجرد

= وعده؛ لأن الإخلاف قد يقع بالوعد كما يقع بالرسل، فتقول: أخلفت الوعد، وأخلفت الرسل» [ص193]. . .، إلخ.

ولئن اكتفينا فقط بعرض هذه النماذج من الاستشكالات فذلك لنبين أن ابن قتيبة توسل في رفعها بالبحث والنظر، وبما أتيح له من وسائل وآلات علمية مناسبة. . .

ناقل للفهوم والتقاليد التفسيرية المرجعية، بل يفيد أن المفسر يتخذ على حد سواء من النص ومن أفق تلقيه الأول موضوعاً واحداً لبحثه واهتمامه[43]؛ فكأنه بهذا يجعل النص مما لا يتأتى فهمه إلا باستدعاء أفقه التفسيري المبكر الذي تبلورت فيه جملة من التقاليد والمسبقات المرجعية بالنسبة إلى كل فهم؛ إذ بمقتضى هذه التقاليد والمسبقات ترسمت للنص هويته على مر الأزمان والأحقاب، وتحددت عند متلقيه وجهة ممكناته التفسيرية والتأويلية.

3.3.4.1. من هنا نعود ثانية إلى تأكيد ما ألمحنا إليه، وهو أن مفهوم التفسير لا يخلو من اعتماد على البحث والنظر عند علماء القرآن؛ وبهذا فهو يختلف عن مفهوم المعنى الذي يعتبر عارياً من النظر المتوسل بآلات العلوم، أو بالأحرى يعتبر نتاج سيرورة نظر النص إلى ذاته. أما التفسير فينظر إلى النص انطلاقاً من المزاوجة بين أفقين متلازمين: أفق النص ذاته، وأفق آخر ملازم له هو الأفق التفسيري الذي صاحب أطوار تشكله وتدرج تنزيله. وما يميز العلاقة بين هذين الأفقين كونها علاقة بين النص وفهومه المسبقة التي يُتعامل معها على أنها مما لا يمكن استبعاده ولا تنحيته عند مزاولة التفسير؛ فهي علاقة بين النص وأفقه التفسيري المرجعي الحاضن لتجلياته الفهمية الأولى، والمختزن لجذوره وإرهاصاته التفسيرية التي بها ترسخت هويته وترسمت عند المتعاقبين على تفسيره.

وإذا ما سلمنا بهذا فإنه يمكن الاهتداء بيسر إلى أن طبيعة النظر الذي يعمله التفسير في فهم النص وتمثله مساوق لطبيعة المجالات النصية التي يحصرها موضوعاً لبحثه واشتغاله؛ فاهتمام التفسير بالمجالات التي يكون بها النص متعلقاً بنفسه (كالمجمل والمفسر، والمحكم والمتشابه، والخاص والعام، إلخ)، أو بتلك التي يكون بها محيلاً على أطره التكوينية المناسبة (كأسباب النزول، والمكي والمدني، إلخ) هو اهتمام سماعي بالدرجة الأولى؛ إذ يسند المفسر إلى هذه المجالات موضع الأسبقية في الفهم والتفسير؛ لأنه من دون الوقوف على الأنحاء التي تتعين بها في النص، ومن دون الاسترشاد في استكشافها بما ينقل

(43) يعكس تفسير الطبري بوضوح ما نذهب إليه، ذلك أن تفسيره **جامع البيان** الذي يعتبر «أصل» التفاسير هو في الآن نفسه إحالة على التقاليد التفسيرية المبكرة للنص، ونظر فيها من جهة اعتمادها والانطلاق منها لتوليد إمكانات تفسيرية جديدة. . .

عنها ويروى في أفق تفسيري مرجعي، لن يكون التفسير بموجب ذلك غير ضرب من الفهم المفتقر إلى مستلزماته الموضوعية.

ولعل هذا ما يضفي على التفسير خصوصيته في مقابل كل من مفهوم المعنى ومفهوم التأويل؛ ففي المعنى يظل المفسر، كما رأينا، مقتصراً على تشخيص القصود والمرادات التي يفصح النص عنها من تلقاء ذاته، ومن دون احتياج إلى أي وساطة نظرية كاشفة عن ذلك غير اعتبار النص نفسه وسيط ذاته في تجلية قصديته المحايثة فيه؛ في حين تغدو تلك الوساطات أمراً مطلوباً في التفسير؛ لأن أصل التفسير، على نحو ما تقدم في أحد تعريفاته، يرجع إلى «التفسرة، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر، يكشف عن شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 147].

فالمفسر ينطلق من التفسرة ويعتمدها وساطة لبحثه وأنظاره الكاشفة عن شؤون النص ومعانيه. وكل تفسرة ـ عند من ينظر فيها ـ تحيل بذاتها على شروط النظر فيها وعلى ممكنات فهمها وتفسيرها. وبذلك فهي لا تستحيل في النظر التفسيري إلى مجرد موضوع يمكن أن يكشف فيه المفسر عما يريد؛ بل تتحول إلى وساطة تمثل في الآن نفسه موضوعاً لذلك النظر وخلفية لحصوله وقيامه، أي تمثل ما ينظر فيه المفسر وما يصوغ أيضاً هوية نظره ويحددها.

ومن هذا نستطيع أن نتبين لماذا كان التفسير عند علماء القرآن مقصوراً على الرواية والسماع؛ ذلك لأن وساطات النظر التفسيري هي وساطات سماعية لا تخرج عما يكون به النص متعلقاً بذاته، أو متعلقاً بأطره التكوينية المختلفة، أو بما تواتر عنه من تقاليد ومسبقات تفسيرية مرجعية؛ فالتفسير إذن نظر سماعي يستمد مقوماته من النص ومن تجلياته الفهمية الأولى، وهو يمثل بذلك خطوة يعمد من خلالها المفسر إلى بناء شكل من الفهم يعتبره قريباً من النص ومنبعثاً من عوالمه. السماع بالنسبة إلى المفسر هو ذلك المسلك النظري الذي يسمح له قبل أي مسلك نظري آخر بالكشف عن هوية النص على نحو ما تتعين نصياً، وعلى نحو ما تمثلها وتفاعل معها جيل مبكر من المفسرين. لذلك كان السماع عند علماء القرآن مما لا بد منه في التفسير، لأنه أسلم سبيل إلى تفادي مساوئ الفهم واتقاء «مواضع الغلط». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 197].

4.3.4.1. أما التأويل فقد خصه علماء القرآن بتحديدات يدور مجملها على بحث المستويات الدلالية التي ترد في النص مستغلقة وقائمة على الاحتمال؛ فقد عرفوه بأنه «كشف ما انغلق من المعنى»، وبأنه «صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 150]. إلا أن ما يلفت الانتباه هو أن تعريفات التأويل في علوم القرآن تأتي دائماً مسبوقة بتعريفات التفسير ومبنية عليها. وفي هذا ما يعكس كونهما مسلكين لا ينفك أحدهما عن الآخر، وكونهما مما يتكاملان وليس مما يتنافيان؛ فإذا كان «التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً»، فإن «التأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها، بما ظهر من الأدلة». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 167]. وإذا كان «التفسير أكثر ما يستعمل في معاني مفردات الألفاظ» فإن «التأويل أكثره في الجمل». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 149]. كما أنه إذ كان التفسير مما «يتعلق بالرواية» فالتأويل مما «يتعلق بالدراية». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 168].

فهذه التقابلات بين التفسير والتأويل، وإن كانت تخصص كلاً منهما بمجال اشتغاله وبأسلوب نظره إلى النص، فهي لا تقود إلى أي قطيعة جذرية بينهما يتحولان بموجبها إلى أوجه من التعارضات[أ] التي ينغلق فيها كل طرف على نفسه ويلغي الطرف الآخر. إن الوصل بين التفسير والتأويل عند علماء القرآن هو في منطلقه وصل بين زاويتين من النظر إلى النص تتكاملان في فهمه وبيانه ولا تتنافيان؛ فالنص ليس مجموعة من العوالم الدلالية المتنافرة فيما بينها والمفككة الأوصال ليكون التفسير مما يتولى جانباً منها، والتأويل مما يتولى الجانب الآخر.

إن للنص وحدته التي تنتظم مجموع تجلياته الدلالية في اختلاف مراتبها وتفاوتها؛ فإلى هذه الوحدة يؤول التفسير والتأويل، ومنها يكتسبان معقوليتهما ويستمدان أسباب مشروعيتهما. لذا، لا يتعارض إمكان تفسير مفردات النص وبسط ألفاظه الوجيزة مع إمكان تأويل جمله ووحداته المركبة؛ كما لا يتعارض إمكان تفسير ما تنحسم معه جهات الاحتمال في النص مع إمكان تأويل ما يرد فيه محتملاً أكثر من وجه وأكثر من معنى.

(أ) aspects oppositionnels

ولعل ما يسوغ هنا هذا التكامل أن علماء القرآن جعلوا التفسير سابقاً على التأويل وممهداً له؛ إذ لا يمكن الخوض في تأويل النص دون أن يكون المؤول قد فَعَّل المتطلبات التي ترجع إلى خطوة التفسير، واستكمل إعمال الآليات والإجراءات المرتبطة بها. وبمقتضى هذا يغدو من غير الجائز «التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لا بد منه أولاً؛ إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت، قبل أن يجاوز الباب». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 197].

إن أسبقية التفسير على التأويل لا تنهض في علوم القرآن على أي خلفية تفاضلية يستشف منها تمتيع التفسير بحظوة ما على حساب التأويل؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما قام علماء القرآن بتسطير مفهوم التأويل ضمن المقومات البرنامجية التي جردوها لفهم النص القرآني، ولما تناولوه مقترناً بالتفسير ومنبنياً عليه. بل إنها أسبقية تحيل على تراتبية[أ] نظرية ومنهجية في التعامل مع النص لا يمكن المرور فيها إلى اللحظة التأويلية إلا بعد استيفاء لحظة ممهدة لها واستغراقها هي اللحظة التفسيرية.

فبنظر تفسيري مستنده الرواية والسماع يعمد المفسر إلى بناء تمثيلات فهمية للنص يكتنه فيها العلائق التي تنسجها دواخل هذا النص وتقيمها بقرائنها التكوينية وبمروياتها التفسيرية المنحدرة من أفق متقدم للتلقي. وبنظر تأويلي مستنده الدراية والاستنباط يجد المؤول نفسه أمام مستويات من الاحتمال الدلالي التي لا يملك تجاه تنوعها وتعقيداتها أي قرينة خارجية لفهمها غير ما يتيحه النص ذاته ويسمح به. لذا جاء في تعريف التأويل أعلاه أنه «صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها ولما بعدها. غير مخالف للكتاب والسنة». والماقبل والمابعد هنا لا يحيلان على أي بعد من الأبعاد الخارجية اللصيقة بتشكل النص، بل يحيلان على وحدته المعنوية التي تدعمها السنة وتؤيدها، لأنها «شارحة للقرآن وموضحة له». [ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**: 93].

وبذلك فالمعاني التي يهتدى إليها بإعمال مقتضيات النظر التأويلي ليست

(أ) hiérarchie

عند علماء القرآن ضرباً من الإسقاطات الذاتية للمؤول، ولا نتاجاً لآرائه وأهوائه الشخصية، بل هي معانٍ مشتقة من النص وغير متعارضة مع وحدته وانسجامه[أ] الدلاليين.

ومن هذا المنطلق يجوز القول إن فهم النص في علوم القرآن يجري ضمن تراتبية تأويلية يمثل فيها التفسير شرطاً لقيام التأويل وخلفية حيوية لإمكانه. وبقدر ما تستند هذه التراتبية إلى محددات نظرية ومنهجية تجعل من السماع في التفسير موطئاً موضوعياً للاستنباط في التأويل تستند كذلك إلى تصور نوعي للنص عماده أن التفاوت الدلالي فيه ليس مما لا يحكمه أي ناظم؛ بل إنه تفاوت يتحقق منتظماً في إطار وحدة معنوية للنص إليها تؤول مختلف استلزاماته التفسيرية والتأويلية، ومن خلالها تنكشف حقائقه وممكناته الفهمية.

وبهذا لا يعتبر التفسير والتأويل مجرد أداتين خارجيتين يتم استدعاؤهما فقط لشرح النص وبيانه، ولا مجرد وسيلتين إلى فهمه لا تفترضان أي منظور إلى أنماط اشتغال الدلالة فيه. إنهما، على العكس من هذا، يمثلان بتلازمهما وتكاملهما على نحو تراتبي منظوراً مخصوصاً إلى النص، وإلى أنماط انبنائه وانتظامه؛ فالنص القرآني في هذا المنظور لا يأتي كله على نحو دلالي واحد، وإنما يأتي على أنحاء بالغة الغنى والتنوع؛ وهذا ما يجعل من فهم هذه الأنحاء في علوم القرآن اعتماداً على مرتبة دون أخرى أمراً مستحيلاً، لأن من شأن ذلك أن يفضي إلى فهوم مبتسرة يدحضها النص ولا يقبل بها.

وبهذا يمكن إرجاع التلازم والتكامل القائمين بين التفسير والتأويل إلى المنظور الذي يحيلان من خلاله على النص، ويحددان به كيفية تمثلهما لهويته ولعوالمه؛ ذلك لأن طبيعة هذا النص تستدعي أن يتعامل معها بأوسع قدر متاح من الوسائل والإجراءات الكفيلة بكشفها والإبانة عنها؛ فتظافر هذه الوسائل وتنويع إجرائها على النص لا يعودان إلى كونه مجرد موضوع يقبل انطباق تلك الوسائل عليه انطباقاً خارجياً؛ إنهما نابعان من تمثل عميق لهويته، ومن سعي متواصل إلى الاقتراب من دواخله. وبمقتضى هذا لا تكمن أهمية التفسير والتأويل

(أ) cohérence

في كفايتهما الإجرائية فقط بالنسبة إلى النص؛ ولكنها تكمن أيضاً في طريقة نظرهما إليه، وفي كيفية تمثلهما لكينونته وأنماط تجليه. وهما بذلك يشكلان مرتبتين تأويليتين لا يمكن الفصل فيهما بين كفايتهما المراسية أو الإجرائية، وبين كفايتهما النظرية؛ فكما أن للتفسير والتأويل وجهاً إجرائياً يتمثل في استكشاف النص واستجلاء معانيه كذلك لهما وجه نظري يتجلى في الكيفية التي ينظران بها إليه ويمثلان من خلالها هويته وحقائقه، أي يتجلى في ذلك التصور القاضي باستحالة استقراء معاني النص عن طريق إدخالها تحت طائلة الحصر، لرحابتها وعدم محدوديتها؛ وهو ما يجعلنا أمام تصور إن كان يعكس من شيء فإنه لا يعكس أي قصور نظري تجاه النص، وإنما يعكس تشبعاً بالموضوعية في التعامل معه، وتحلياً بأقصى قدر من التواضع في مقاربته؛ فلفهم النص لا يفترض مفسروه ومؤولوه امتلاكهم قدرة خارقة على الاستقصاء الجذري والشامل لمعانيه، بل يفترضون أن استقصاء من هذا القبيل لا مطمع لهم فيه.

وبهذا الافتراض، وفي نطاق مقتضياته تبلور النظران التفسيري والتأويلي إلى النص، وارتسمت حدود مسالكها الإجرائية إليه؛ ذلك لأنهما نظران يصدران عن «أن في فهم معاني القرآن مجالاً رحباً، ومتسعاً بالغاً، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الإدراك فيه بالنقل، والسماع لا بد منه في ظاهر التفسير، ليتقى به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 155] .

من هنا نعود إلى القول إن أسبقية التفسير على التأويل في علوم القرآن هي أسبقية نظرية ومنهجية؛ فهي تحيلنا من جهة أولى على تصور مخصوص للنص ولأنماط تمفصله الدلالي، وتحيلنا من جهة ثانية على تراتبية فهمية تسلمنا فيها اللحظة التفسيرية التي تعنى بتمثيل النص على نحو ما تشكل وانبنى، وعلى نحو ما تلقاه المتقدمون وتفاعلوا معه، إلى لحظة تأويلية تتسع معها فهوم المؤولين واستنباطاتهم اتساعاً لا تعارض فيه مع هوية النص ولا مع وحدته المعنوية.

5.3.4.1. وإذا كان ذلك كذلك فإن أسبقية التفسير على التأويل لا تنهض أيضاً على أي أساس دياكروني[أ] (=تعاقبي) يستفاد منه أن ظهور التفسير

(أ) diachronique

سابق زمنياً على ظهور التأويل؛ فبالرجوع إلى أوائل المفسرين، لا نجدهم يهتمون بقضايا تفسير النص دون وقوفهم على القضايا المرتبطة بتأويله(44)؛ وهذا ما يدل على أن التفسير ظهر متزامناً مع التأويل ومقترناً به أشد ما يكون الاقتران. فهما معاً مما احتيج إليهما احتياجاً مبكراً في فهم النص وبيان حقائقه الظاهر منها والكامن. وبهذا ينتفي ما يحملنا على الاعتقاد في وجود أية مسافة زمنية فاصلة بين ظهورهما يمثل فيها التأويل حلقة متأخرة على التفسير ومطورة لمتطلباته؛ فلا وجود في التقاليد التفسيرية عند المتقدمين لما يوحي بأي «تطور خطي(أ) [تم بموجبه الانتقال لاحقاً] من التفسير إلى التأويل» [أحمد العلوي، 1992: 51]؛ بل إنهما يحضران معاً في تلك التقاليد، ويتجاور استدعاؤهما فيها للإجابة عن حاجيات المتلقين واستفهاماتهم.

هذا إضافة إلى أن بعضاً من أوائل المفسرين كان له وعي صريح بالفروق المميزة بين ما يعود إلى تفسير النص وما يعود إلى تأويله؛ فابن عباس (وهو الصحابي الملقب بترجمان القرآن)(45) جعل التفسير «على أربعة أوجه: وجه

(44) يؤكد هذا الكلام القول المنقول عن ابن عباس (بوصفه أحد صدور الصحابة المفسرين)، والقاضي بأن «القرآن ذو شحون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه، ولا تبلغ غايته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف هوى؛ أخبار وأمثال، وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وظهر وبطن، فظهره التلاوة، وبطنه التأويل، فجالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء» [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 197].
وفي «**صحيح ابن حبان** عن ابن مسعود قال، قال رسول الله (ص): أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منه ظهر وبطن». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 154].
كما يشير الزركشي في هذا الخصوص كذلك إلى قول أبي الدرداء: «لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوهاً»، وإلى قول ابن مسعود: «من أراد علم الأولين والآخرين فليوثر القرآن»... ثم يعقب على ذلك بما قاله «ابن سبع في (**شفاء الصدور**): هذا الذي قاله أبو الدرداء وابن مسعود لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 154].
ومن كل هذا نخلص إلى أن التأويل ظهر عند المتقدمين غير منفصل عن ظهور التفسير...

(أ) linéaire

(45) يقول السيوطي في النوع الخاص بـ"طبقات المفسرين" معرفاً بابن عباس ما يلي: «وأما ابن عباس فهو ترجمان القرآن الذي دعا له النبي (ص): «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، وقال له أيضاً: «اللهم آته الحكمة» وفي رواية «اللهم علمه الحكمة». [**الإتقان**: 4/ 205].

تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره». [الطبري، **جامع البيان**: 1/ 75].

والحق أن من يتأمل هذا التقسيم لن يجده منحصراً في الإبانة عن التمفصلات الدلالية الكبرى التي تنتظم النص، بل سيجده أيضاً متضمناً تلك الإرهاصات النظرية الأولى التي ستمكن علماء القرآن فيما بعد من إقامة تفرقة نوعية واضحة بين التفسير والتأويل. لهذا ليس مصادفة أن يكون هذا التقسيم مما يشكل ركيزة من الركائز التي استندت إليها علوم القرآن للتمييز بين ما له صلة بتفسير النص وبين ما له صلة بتأويله؛ فلقد أقر الزركشي صلاحيته وانتهى إلى أنه «تقسيم صحيح» [**البرهان**: 2/ 164]، لا لأن أركانه تنسحب فقط على تمفصلات النص الدلالية وتصدق عليها، وإنما لأنه إضافة إلى ذلك تقسيم واع تمام الوعي بممكنات الفهم وبحدوده.

فالنص لا يتيح إمكان فهمه فهماً مطلقاً لأن فيه ما يقبل من التمفصلات إمكانات متفاوتة من الفهم (= الأقسام الثلاثة الأولى)، وفيه ما لا يقبل منها ذلك (=القسم الرابع)، لعلوه على مجريات الإدراك البشري. وهو ما دفع بالزركشي إلى عدم الاكتفاء بتبني ذلك التقسيم والإتيان به على نحو ما يروى عن ابن عباس، وإنما فصل القول فيه وطوره ليصبح متجاوباً مع علوم القرآن ومتساوقاً مع مقاصدها. وبذلك أمكنه إعادة صياغة أركانه وفق الخطاطة التالية:

أ - تفسير «لا يعذر واحد بجهله، وهو ما تتبادر الأفهام إلى معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام ودلائل التوحيد [...] فهذا القسم لا يختلف حكمه، ولا يلتبس تأويله». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 165]. ذلك لأن المعاني التي تندرج تحته يشترك في معرفتها كافة المتلقين للنص على اختلاف مداركهم وتفاوت أفهامهم، فهي «معلومة لكل أحد بالضرورة». [2/ 166]...

ب - وتفسير يكون السبيل إليه توقف المفسر «على ما ورد في **لسان العرب**، وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من الكتاب العزيز». [2/ 165]. وفي هذا القسم لا ينطلق المفسر من كون لغة النص تقبل التفسير من خلال الاكتفاء الذاتي بنفسها، وإنما من خلال ربطها بعادات

العرب وخصائصها في الكلام؛ فالقوانين التي صيغت بها لغة التنزيل هي لقوانين لغة العرب «موافقة»، ولعاداتهم في الإفادة والإفهام «ملائمة». [انظر: الطبري، **جامع البيان**: 1/ 8-12]. . .

ج - وتفسير «يرجع إلى اجتهاد العلماء، وهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل، وهو صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه؛ فالمفسر ناقل، والمؤول مستنبط». [2/ 166]. وبهذا تمكن الزركشي من تأطير القسم الذي سبق لواحد من أوائل المفسرين (=ابن عباس) أن حدده فيما «تعرفه العرب من كلامها» ضمن مفهوم التفسير، والقسم الذي «يعلمه العلماء» ضمن مفهوم التأويل؛ مما يدل على أن الوعي بالفرق بين المفهومين لم يتبلور مع تطور علم التفسير ونضجه خلال عصور التدوين، بل حصل هذا الوعي منذ أن برزت عند المتقدمين الحاجة إلى فهم القرآن. . .

د - وأما القسم الأخير من التفسير فهو الذي ينحصر في ما «استأثر الله تعالى بعلمه» [**البرهان**، 2/ 166]؛ إذ تخرج المعاني المتضمنة فيه عن طاقة البشر على إدراكها، وعن كل قدرة تأويلية على التنبؤ بمآلاتها، لذلك يحجم المفسر عن الخوض فيما يجري في النص «مجرى الغيوب نحو الآي المتضمنة قيام الساعة ونزول الغيث وما في الأرحام، وتفسير الروح، والحروف المقطعة». [2/ 166].

إن وقفة عند الصيغة التي طور الزركشي من خلالها تقسيم التفسير كما جاء عند ابن عباس تجعلنا نستشعر أننا أمام تقسيم كلي وجد فيه علماء القرآن وعلماء التفسير على السواء ما استجاب لرهاناتهم ومنطلقات اشتغالهم؛ فالمفسرون وجدوا فيه ما مكنهم من تبين التمفصلات الكبرى التي تنتظم النص دلالياً، كما وجد فيه علماء القرآن أيضاً ما حفزهم على الخوض النظري في المعرفة التفسيرية لاستقراء أشكال فهمها للنص، واستخلاص مراتب تمثيلها لحقائقه ومعانيه.

وهذا ما يعني أننا لسنا فقط أمام تقسيم يُرجَع إليه إما لقيمته الإجرائية أو لقيمته النظرية؛ إننا أقرب ما نكون إلى ذلك الأنموذج(أ) الذي رسمت حدوده

(أ) paradigme

ومعاييره للمفسرين مداخلهم العملية إلى فهم النص، ولعلماء القرآن منطلقاتهم النظرية لوصف المعرفة التفسيرية وتقويمها. وهو الأنموذج الذي قد لا نبالغ إذا ما اعتبرنا أن المعرفة التفسيرية بالنص انبثقت منه وتطورت، وأن علوم القرآن استندت إليه وبنيت على مرتكزاته؛ ذلك لأننا لا نكاد نجد مقترحاً تقسيمياً آخر أخذ به المفسرون غير ذلك التقسيم المذكور، فهم يتواضعون عليه ويعتمدونه في مصنفاتهم بصرف النظر عن التعديلات الجزئية التي يدخلها بعضهم على ركن ما من أركانه(46). لذلك لم يورد علماء القرآن في هذا الخصوص غير هذا التقسيم اقتناعاً منهم بصلاحيته وبكفايتيه المراسية والنظرية؛ فهو يتيح لهم أكثر من أي مقترح تقسيمي آخر تمييزاً واضحاً بين مراتب الفهم، وذلك في تواز تام بينها وبين تمفصلات النص وتحققاته الدلالية.

وبهذا نخلص في نهاية هذه الفقرة إلى خلاصة جوهرية، وهي أن الفهم في علوم القرآن لا يتخذ مجرى واحداً ووحيداً. إنه يتخذ شكل لحظات متراتبة تسلمنا كل منها على نحو تكاملي إلى اللحظة الموالية؛ فإذا كان المفسر يتوسل بالمعنى باعتباره لحظة أولية من الفهم تمكنه من رصد قصود النص المتجلية فيه تجلياً ذاتياً ومحايثاً فإنه بعد ذلك ينتقل إلى لحظتين مواليتين ليتوسل في إحداهما بالتفسير، وفي الأخرى بالتأويل؛ فبالتفسير يلجأ المفسر إلى توسيع دائرة الفهم من خلال فتح النص على محدداته الخارجية، وربطه بجذوره وذاكرته التفسيرية. وبالتأويل يتسع الفهم أكثر ويتضاعف من خلال مواجهة احتمالات النص وأخذها على أنها نواة مولدة لفهوم واستنباطات لا حصر لها ولا نهاية.

كما أنه إذا كان هنالك من موجب أو مسوغ لجريان الفهم على شكل مراتب متعددة فإنه يعود إلى كون النص الذي يضطلع المفسرون بشرحه وإيضاحه لا يقبل الاختزال إلى مسلك واحد من مسالك الفهم؛ فلإمكان فهم رحابته الدلالية يتعين انتهاج مسالك شتى إلى ذلك، خاصة وأن مسوغ تعدد هذه

(46) ممن أدخل بعض التعديل على مقترح ابن عباس الماوردي في تفسيره، حيث أدمج القسم المتعلق بـ«ما لا يعذر أحد بجهالته» في القسم الذي «يعلمه العلماء»؛ وذلك لأنه بحسبه «داخل في جملة ما يعلمه العلماء من الرجوع إليهم في تأويله». [الماوردي، **النكت والعيون**، 1/ 36-37].

المسالك راجع إلى النص وإلى صميم ما تنماز به عوالمه الدلالية من شساعة وتعدد.

وهذا ما يقودنا في الأخير إلى أن الاختلافات الكامنة بين مراتب الفهم ومسالكه هي اختلافات من أجل تنويع زوايا النظر إلى النص، ومن أجل السعي إلى الاقتراب منه في مختلف أبعاده وتجلياته. إنها اختلافات لا تجعل من تلك المراتب مجرد مدارات متناثرة ومتباعدة من الفهم، بل إنها تخصص كلاً منها بخصائص وحدود نظرية ومنهجية واضحة؛ وذلك ضمن مقاربة واعية كل الوعي بأنها إزاء موضوع لا يمكن فهمه ولا مقاربته إلا في إطار استراتيجية تأويلية موسعة بتعدد مداخلها وبتنوع منطلقاتها؛ فمراتب الفهم مباين بعضها لبعض، لأن ما من مرتبة منها إلا وتختص بطريقة محددة في اقتطاع المجال النصي الذي تنشغل به، وبأداة منهجية معينة لاستكشاف ذلك المجال وبيانه، وبزاوية مخصوصة من النظر إليه ومعاينته. وبمقتضى هذا لا تلتبس أي مرتبة بأخرى، ولا تتداخل معها لا في مجال الاشتغال، ولا في الأداة المنهجية، ولا في أسلوب النظر. لذلك وجدنا، ونحن نحلل هذه المراتب، أن المعنى مباين للتفسير، وأن التفسير مباين أيضاً للتأويل.

لكن هذا التباين والاختلاف يؤولان إلى تقارب وتكامل عندما نضع في الحسبان أن الفهم، ومهما تعددت مراتبه وأشكاله، هو فهم لنص وتمثل لأنماط وجوده وتجليه. وبما أن لكل نص وحدته المعنوية التي تنتظم مختلف تجلياته فإن المراتب المذكورة ترتد إلى وحدة النص القرآني، وإلى الأنماط الناظمة لتحققاته الدلالية المتفاوتة؛ وهو ما يجعل الاختلاف النوعي بين مقاصدها الجزئية والخاصة لا يلغي تآلفها وتكاملها في مقصد عام ألا وهو بيان النص وتجلية حقائقه الظاهرة والباطنة.

وقد لا نحتاج بعد كل ما تقدم إلى التأكيد أن هذا المقصد الذي يجمع بين مراتب الفهم (=أي بين المعنى، والتفسير، والتأويل) هو الذي دفع الزركشي إلى القول، وبمنتهى الدقة، : إنها «وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة». [**البرهان**: 2/ 146].

5.1. ضوابط التأويل:

1.5.1. عندما نريد أن نتحدث عن ضوابط التأويل في التأويلية القرآنية علينا أن نستحضر أولاً أن هذه التأويلية في عمومها هي عبارة عن برنامج متكامل لفهم النص؛ فعلماء القرآن، كما أوضحنا سابقاً، لا يفسرون، وإنما يستخرجون القواعد والمساطر التي اتبعها المفسرون في تفاسيرهم، ويكشفون عن المسالك المعرفية التي سلكوها في فهومهم.

وباستحضار هذا نستطيع التأكيد أن مجمل المباحث المندرجة في التأويلية القرآنية هي مباحث منصرفة إلى صياغة قواعد للفهم، وضوابط للتأويل؛ إذ ما من مبحث منها إلا ويحدد فيه علماء القرآن الضوابط العامة التي يتعين أن يهتدي بها مفسر من المفسرين في التعامل مع بعد من أبعاد النص؛ فمباحث أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه، إلخ هي مباحث تتركز فيها عناية علماء القرآن على إيجاد نسق من الضوابط التأويلية التي يُحتاج إليها في كل عمل تفسيري، ويستعان بها عليه.

وإذا كان ذلك كذلك فإنه من باب الموضوعية القول بعدم قدرة هذا البحث على رصد كافة الضوابط وتتبعها في كل مبحث على حدة من مباحث التأويلية القرآنية، وذلك لكثرة هذه المباحث وغزارتها. إن ما سنركز عليه هو التوقف عند عينتين من الضوابط: إحداهما: نفترض أنها تتسم بدرجة من الشمول الممكن تعميمه على النص لفهمه في كليته. والثانية: جزئية، لأنها تتعلق فقط بالضوابط التي تعين على فهم المعاني الواردة في النص على جهة الإشكال.

وقبل تفصيل القول في هاتين العينتين وفي الكيفية التي بها تصاغ فيهما ضوابط التأويل، ينبغي أن نتساءل في البداية عن البواعث والمسوغات التي ألجأت علماء القرآن إلى البحث عن القواعد التي تسمح بإمكان الفهم. فهل تنحصر هذه البواعث في إرادة خاصة بهؤلاء العلماء يرومون من خلالها وضع معايير محددة وجاهزة لفهم النص بمعزل عن طبيعته وبمنأى عن تجلياته وتحققاته المختلفة، أم تعود إلى هذا النص وتجد سندها في أنماط اشتغاله؟

للإجابة عن مثل هذا السؤال يمكن الرجوع إلى التصور العام الذي منه ينطلق المفسرون في فهم النص القرآني وتمثل الأنحاء التي على منوالها تتكشف

هويته؛ فهو نص لا يفصح عن ذاته ولا يكشف عنها استناداً إلى أنحاء من الائتلاف والتطابق الدلاليين، بل استناداً إلى أنحاء من الاختلاف والتفاوت؛ إذ لو كان متحققاً على نحو مطابق ومؤتلف لما تطلب كل ما خص به من اهتمام تفسيري متواصل. وفي هذا الخصوص، يمكن الحديث عند المفسرين عن تصور اختلافي للنص، أي عن تصور يقضي بتعدده واختلافه من الداخل؛ فليس الاختلاف هنا مما يسري على بعض المظاهر الجزئية للنص، بل إنه يمثل سمة جوهرية تسري عليه في مجموعه، وتلتصق بهويته التصاقاً محايثاً. وبهذا المعنى يصبح الاختلاف من ثوابت النص، ومن تجلياته الكامنة في دواخله.

ولكي يتضح هذا التصور نجمل انطلاقاً من أحد المفسرين أبرز مظاهر الاختلاف ومستوياته في النص، وذلك حتى يتبين لنا مصدرها وطبيعتها، وهي عنده اثنا عشر مظهراً:

الأول: «اختلاف القرآن».

الثاني: «اختلاف وجوه الإعراب وإن اتفقت القراءات».

الثالث: «اختلاف اللغويين في معنى الكلمة».

الرابع: «اشتراك اللفظ بين معنيين فأكثر».

الخامس: «احتمال العموم والخصوص».

السادس: «احتمال الإطلاق والتقييد».

السابع: «احتمال الحقيقة أو المجاز».

الثامن: «احتمال الإضمار أو الاستقلال».

التاسع: «احتمال الكلمة زائدة».

العاشر: «احتمال حمل الكلام على الترتيب وعلى التقديم والتأخير».

الحادي عشر: «احتمال أن يكون الحكم منسوخاً أو محكماً».

الثاني عشر: «اختلاف الرواية في التفسير عن النبي (ص) وعن السلف (ض)»

[ابن جزي، التسهيل:15/1]

إن ما يستوقفنا عند فحص هذه المظاهر هو ارتباطها الوثيق بالوجود المحايث للنص؛ فهي لا ترجع إلى أي جهة من الجهات التي يكون بها متعلقاً بمفسريه ومؤوليه، أو بتلك التي يكون بها محيلاً على أطره واعتباراته الخارجية. إنها مظاهر تعكس أن الاختلاف قائم في النص ومحايث فيه؛ إذ لا يمثل اختلاف وجوه إعراب القرآن وتعدد معاني كلماته، ولا احتماله العموم أو الخصوص، ولا الإطلاق أو التقييد، ولا الحقيقة أو المجاز، إلخ، إلا أبرز تجلياته النصية الذاتية. وحتى عند إشارة ابن جزي إلى الاختلاف المتصل بروايات الأحاديث المفسرة للقرآن، فإن ذلك لا يبعدنا عن ذاتية النص، لأن المفسرين يجمعون على أن السنة «شارحة للقرآن وموضحة له»، وأنها تنزل على الرسول «بالوحي كما ينزل القرآن». [ابن تيمية، **المقدمة**: 93-94].

من هذا المنطلق إذن تعامل المفسرون مع القرآن بوصفه نصاً يضمر من وجوه الاختلاف ما لا يمكن فهمه باستئصالها وعدم العناية بها؛ فلقد احتفوا بهذه الاختلافات وأنتجوا معرفة تفسيرية بأسبابها وبطبائع اشتغالها، خاصة وأنها تشكل بالنسبة إلى كل فهم ذلك المدخل الموضوعي إلى الاقتراب من هوية النص ومن عوالمه الدلالية المتنوعة.

غير أن هذه الاختلافات لا تتعارض مع الافتراض القاضي بأن للنص القرآني وحدته المعنوية التي تلتئم فيها مختلف تجلياته؛ إذ في نطاق هذه الوحدة تفهم تلك الاختلافات، لأنها لا تظهر في نص متنافر البناء، بل في نص يأخذ بعضه بأعناق بعض بصورة يصير معها «حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء». [الزركشي، **البرهان**: 1/ 36]. وبهذا، لا تتعارض وحدة النص مع الاختلافات الكامنة فيه، كما أن هذه الاختلافات لا تتعارض مع تلك الوحدة ولا تلغيها.

ونعتقد هنا أن منظور المفسرين إلى النص هو حصيلة لهذا الجدل الذي يربط بين الوحدة والاختلاف، وحدة النص وانسجامه من جهة، واختلاف تحققاته الدلالية وتفاوتها من جهة ثانية؛ الأمر الذي جعل توجه علماء القرآن إلى صياغة ضوابط التأويل لا يبتعد عن ذلك المنظور ولا يحيد عنه؛ فما من ضابط من ضوابطهم التأويلية إلا وهو نتاج للجدل المشار إليه، لأنه يمثل وعياً مزدوجاً

باختلاف النص ووحدته في آن؛ أي وعياً بأن النص كيان مختلف ومتشعب من جانب، وبأن هذا الاختلاف والتشعب لا يتحققان خارج حدود النص من جانب آخر، بل يتحققان فيه ويلازمانه في صميم ما به يكون وحدة مسكونة بالتعدد والتنوع.

ولبيان هذا نقف على طائفة من ضوابط التأويل، وهي على النحو التالي:

أولاً: «تفسير بعض القرآن ببعض».

ثانياً: «حديث النبي (ص): فإذا ورد عنه عليه السلام تفسير شيء من القرآن عولنا عليه».

ثالثاً: «أن يكون القول قول الجمهور وأكثر المفسرين: فإن كثرة القائلين بالقول يقتضي ترجيحه».

رابعاً: «أن يكون القول قول من يقتدى به من الصحابة كالخلفاء الأربعة».

خامساً: «أن يدل على صحة القول كلام العرب من اللغة والإعراب أو التصريف أو الاشتقاق».

سادساً: «أن يشهد بصحة القول سياق الكلام ويدل عليه ما قبله وما بعده».

سابعاً: «أن يكون ذلك المعنى المتبادر إلى الذهن، فإن ذلك دليل على ظهوره ورجحانه».

ثامناً: «تقديم الحقيقة على المجاز [...] وقد يترجح المجاز إذا كثر استعماله حتى يكون أغلب استعمالاً من الحقيقة، ويسمى مجازاً والحقيقة مرجوحة».

تاسعاً: «تقديم العمومي على الخصوصي؛ فإن العمومي أولى لأنه الأصل إلا أن يدل دليل على التخصيص».

عاشراً: «تقديم الإطلاق على التقييد، إلا أن يدل دليل على التقييد».

حادي عشر: «تقديم الاستقلال على الإضمار، إلا أن يدل دليل على الإضمار».

ثاني عشر: «حمل الكلام على ترتيبه، إلا أن يدل دليل على التقديم والتأخير».

[ابن جزي، التسهيل: 1/15-16].

إن أول ما يسترعي الانتباه في هذه الضوابط أن معظمها يأتي موازياً لمظاهر الاختلاف والتنوع التي يحفل بها النص؛ فاختلاف القرآن يوازيه تفسير بعضه ببعض. واحتماله الحقيقة أو المجاز، والعموم أو الخصوص، والإطلاق أو التقييد، إلخ يوازيه تقديم الحقيقة والعموم والإطلاق، لأنها «أصول» لفهم ما يتحقق في النص على جهة المجاز، أو على جهة الخصوص أو التقييد؛ فالمجاز لا يؤول على أنه أصل في بابه كما لو كان مستقلاً بنفسه، بل يؤول في ارتباطه بالحقيقة لأنها تمثل قاعدة تأويلية[أ] لفهمه وبيانه. كما يحصل الأمر نفسه مع الخاص والمقيد؛ إذ لا يؤولان مستقلين بنفسيهما، بل بربط الخاص بالعام، والمقيد بالمطلق.

إن ما نريد قوله هنا ينطلق من كون الاختلاف والتفاوت اللذين يتسم بهما النص ليسا مما يضفيان على معانيه ضروباً من التفكك والتضاد التي يمسي من خلالها دالاً على الشيء ونقيضه. إنهما مما يضفيان عليه ضروباً من الغنى والتنوع التي تجد في وحدته المجال الدلالي الأوفى للتحقق والتجسد؛ فاختلافات النص لا تتحقق على الهامش من وحدته كما لو أنها مجرد عوالم دلالية معزولة، أو مجرد ما يكون به النص «متوتراً» في علاقته بذاته؛ فلو كان الأمر كذلك، لجاء النص متعارضاً من الداخل مع نفسه ومقوضاً لها، ولجاء أيضاً وهو عبارة عن كيانين دلاليين متنافرين لا رابط بينهما: أحدهما يجسد وحدته المعنوية؛ والثاني يجسد كل ما يقع خارج هذه الوحدة من اختلاف، وتشعب، وتفاوت. لذا نؤكد أن الوعي بالاختلاف في النص القرآني هو وعي يجد خلفيته عند المفسرين في وحدة النص، وتحديداً في الافتراض القاضي بأن «القرآن كالآية الواحدة». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 17].

غير أنه ينبغي إلى جانب هذا التشديد على أن الوحدة ليست افتراضاً اختزالياً يتم بموجبه توحيد[ب] الاختلافات واجتثات أسبابها من النص. إنها ليست قانوناً متعالياً يملى على النص من الخارج بغية إحكام القبض عليه، وإضفاء طابع من الانتظام القسري على أجزائه. وحدة النص هي هذه العلائق النصية المحسوسة التي تربط بين مختلف أجزائه وتمفصلاته؛ فهي بمثابة ذلك

(أ) une règle d'interprétation

(ب) unification

الوعاء الذي تستقر فيه كافة التجليات النصية: الحقيقية منها والمجازية، المحكمة والمتشابهة، المجملة والمبينة، إلخ، وتتواشج في إطاره العلائق التي تجمع بينها. وهذا ما جعل المفسرين يستندون إلى الوحدة لا باعتبارها مفهوماً مجرداً ينطبق نظرياً على ما يقبل في النص الانتظام والنسقية[أ] ويقصي ما لا يقبل ذلك، بل باعتبارها واقعاً محسوساً ومظهراً من المظاهر البنائية للنص. وبذلك فالوحدة والاختلاف واقعان محسوسان في النص وتجليان من تجلياته الوجودية. فكما أن ألفاظ القرآن وعباراته «محسوس تعددها» [الزركشي، **البرهان**: 2/ 17] واختلافها فكذلك الشأن بالنسبة إلى وحدته الحاضنة لمظاهر تعدده واختلافه؛ إذ في نطاقها تغدو العلائق والتناسبات الناظمة لأجزائه محسوسة أيضاً.

2.5.1. وتبعاً لما تقدم نتصور أن العينة المدروسة من ضوابط التأويل لا يمكن فهمها ولا تبين أهميتها إلا في سياق منظور المفسرين إلى النص القرآني على نحو ما تمت الإشارة إليه؛ ففي سياق هذا المنظور القائم على جدل الوحدة والاختلاف تتحدد صلاحية كل ضابط وتتأطر قيمته التأويلية؛ وذلك لأن علماء القرآن لم يصوغوا ضوابط التأويل لتكون مجرد قواعد موضعية للفهم ينطبق كل منها على مواطن محددة في النص دون أخرى، وعلى بعض من أجزائه دون البعض الآخر، أو تنطبق عليه متفرقة من غير وجود روابط تجمع بينها. بل إنهم صاغوا تلك الضوابط لتكون أجوبة عن الأسئلة المتعلقة بفهم النص في مجموعه، وفي ما به يكون كلاً متناسق الأجزاء.

لهذا جاءت صياغة كل ضابط مستجيبة لطبيعة النص، وآخذة بعين الاعتبار ما يميزه من تفاعل وجدل بين وحدته المعنوية وبين اختلاف تجلياته وتفاوتها؛ فإذا كان القرآن يتحقق متفاوتاً بين الحقيقة والمجاز، أو بين المحكم والمتشابه، أو بين العمومي والخصوصي، إلخ، فإن التأويل لا ينصرف إلى هذه التحققات في تفرقها وتباعدها، بل إلى ما يؤلف بينها ويجمع؛ إذ لو انصرف إليها في تفرقها دونما اعتبار لوحدة القرآن وانسجامه لكان تأويلاً متضارباً يهتدي إلى الفهم ونقيضه؛ وهو ما يؤدي إلى تصور تلك التحققات كما لو كانت تحققات متعارضة فيما بينها يطبعها التنافر والتضاد، وليس التقارب والانسجام.

(أ) systématicité

من هنا، وإذا فحصنا بنية الضوابط الموازية تأويلياً لمظاهر الاختلاف في النص، فإننا نجدها تتسم بقدر بالغ من المرونة، وذلك لأنها تمكن من تقعيد المعاني في تفاوتها وتنوعها؛ فالضابط التأويلي المتعلق بآيات العموم وآيات الخصوص، على سبيل المثال، لا ينحصر في جعل العمومي مقدماً على الخصوصي دون أن يمتد إلى تقعيد ما يدل دليل على تخصيصه. إنه ضابط يمتد في الآن نفسه إلى تقعيد المعاني العمومية والخصوصية من جهة، ويمتد من جهة ثانية إلى إبراز القرائن والأوجه التي تجعل من معنى عام في جانب من النص مخصصاً بمعنى مواز له في جانب آخر؛ وهو ما يفيد أن الأمر لا يتوقف فقط عند تقديم العمومي، ليترك الخصوصي لضوابط تأويلية أخرى تتكفل به؛ بل إن التقديم يمثل إجراء منهجياً ترتب عليه التحققات الدلالية للنص في تفاوتها بين العموم والخصوص بما يتيح إمكان تقعيدها متفاعلة نصياً فيما بينها ومترابطة. ولو صيغ الضابط دون اعتماد إجراء التقديم لاضطر المفسرون إلى التعامل مع العموم والخصوص مستقل كل منهما بنفسه عن الثاني من غير اعتبار لما يؤلف بينهما في إطار الوحدة المعنوية للنص(47).

إن ما يجري على ضابط تأويل العموم والخصوص يجري كذلك على ضوابط تأويل الحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد، والاستقلال والإضمار، وغيرها؛ فكل منها يأتي ليقعد المعاني في تفاوتها وتنوعها من دون أي تضحية بوحدة النص وانسجامه. وهو ما يضفي على هذه الضوابط مرونة بالغة، لأنها تمثل إجابة كافية عن الطريقة التي تشتغل بها في النص مجموع تجلياته، ولأنها بقدر ما تسمح بتقعيد تحقق دلالي ما تسمح أيضاً بتقعيد التحقق الدلالي المقابل له (=الحقيقة/ المجاز، العام/ الخاص، المطلق/ المقيد، الناسخ/ المنسوخ، إلخ)؛ وذلك في إطار من الوعي بأن النص كل لا يتجزأ، وبأنه «كالكلمة الواحدة» [السيوطي، **معترك الأقران**: 1/ 54] في اتساق معانيه، وانتظام مبانيه.

وبهذا يتجاور في بنية كل ضابط تأويلي منزعان إجرائيان: أحدهما: يقوم

(47) يقول السيوطي في هذا الصدد: «فأما المخصوص فأمثلته في القرآن كثيرة جداً، وهو أكثر من المنسوخ؛ إذ ما من عام إلا وقد خص». [**الإتقان**: 3/ 46]. .. وهو ما يؤكد أن العموم والخصوص نظر إليهما في تفاعلهما واستلزام أحدهما للآخر وليس في انفصالهما واستقلالهما.

برصد مواطن التشعب والاختلاف التي ينطوي عليها النص. والثاني: ينظر في هذا الاختلاف من خلال تأطيره وتنسيقه ضمن وحدة نصية ناظمة لأسبابه وأشكاله. الأول: منزع اختلافي بالمعنى الذي يكون أقدر على الإلمام بمظاهر التفاوت الدلالي التي تتحقق لائحة في النص. والثاني: منزع نسقي بالمعنى الذي يكون هو أيضاً أقدر على إدراك علائق الانتظام والتناسب التي تؤلف بين اختلافات النص وتحققاته المتشعبة؛ الأمر الذي يجعل القيمة الإجرائية لأي ضابط لا تكمن في أحد المنزعين، بل في تلازمهما وقدرتهما معاً على تأويل النص بما هو تفاعل بين الوحدة والاختلاف؛ خاصة وأن مجالات انطباق ضوابط التأويل هي مجالات بينية؛ أي مجالات تتحدد في منزلة واقعة بين كون النص تجلياً اختلافياً وبين كونه كالبنيان المرصوص.

إن الأمر لا يتعلق هنا، في اعتقادنا، بضوابط تأويلية تتسم بالرخاوة وبالافتقار إلى مقومات الضبط والتحديد[أ]، وذلك كما لو كان جريانها في منزلة بينية مما يفقدها مجالاً نصياً واضحاً للانطباق؛ فعلى العكس من هذا تتميز هذه الضوابط بدقة عالية وبدينامية تقعيدية تمكنها من الجريان في النص على ما به يكون وجوداً تعددياً متناسق الأجزاء ومتفاعل التجليات. ومن ثم فمجال انطباق كل ضابط تأويلي لا يرجع إلى معنى من المعاني في استقلاله واكتفائه بنفسه، وإنما يرجع إلى ما يقوم بينه وبين المعاني الأخرى في النص من وجوه الترابط والتفاعل.

لذا، لن نلفي عند المفسرين تأويلاً ما للتحققات المجازية، أو الخصوصية، أو التقييدية، أو غيرها إلا ويكون واصلاً تفاعلياً بينها وبين ما يقابلها من تحققات؛ الأمر الذي يفضي بنا إلى التأكيد أن مدار ضوابط التأويل هو هذه الروابط التفاعلية المنعقدة في النص بين تحققاته المعنوية المتفاوتة. وبهذا يمكننا، تبعاً لهذا التحليل، أن نخلص إلى أن ضوابط التأويل الموازية لمظاهر الاختلاف في النص لا تختزل صلاحيتها ولا كفايتها في كونها مجرد ضوابط تقنية للفهم صيغت بغرض أن تكون تأميناً لمتطلبات منزع تقعيدي يراد من خلاله التحكم في النص، وبسط الهيمنة عليه. إن صلاحية تلك الضوابط نابعة من كونها مستمدة من النص، لأنها نتاج لوعي تأويلي بطبيعته وبأنماط اشتغاله.

(أ) indéfinissables

لهذا جاء المنزع التقعيدي في كل منها مستجيباً لواقع النص، ومحيطاً بتشعباته وتفاوتاته. ولو جاء على خلاف ذلك لكان من المنازع التقعيدية التي يؤول فيها النص إلى هوية خرساء، وإلى خطاطة لغوية مسكوكة لا تعكس إلا ما يسقط عليها من تقنيات ناجزة للفهم، ومن قواعد مجردة للتأويل؛ فبتأمل هذه الضوابط لا نجدها تنطبق على النص كما لو كان «جثة» ساكنة؛ بل نجدها تنطبق عليه فيما به يكون هوية نابضة بحيوية حقائقها ومعانيها. وذلك ما جعل المرونة والدينامية خاصيتين تقعيديتين بارزتين فيها؛ إذ بالمرونة يتسع الامتداد التقعيدي لهذه الضوابط ليطول جريانه هذا التحقق الدلالي أو ذاك في علاقته بالتحقق المقابل له، وبالدينامية تعكس نظرة فائقة الحيوية إلى النص، لأنها لا تستحيل إلى ضوابط ساكنة تنسحب على مواطن متفرقة فيه؛ بل إنها تضمر من داخل طريقة اشتغالها نظرة تفاعلية إلى أجزائه ومكوناته[48].

(48) قد يبدو أن الخلاصة التي ننتهي إليها هنا والمتمثلة في كون ضوابط التأويل مما يتلازم فيها المنزعان الاختلافي والنسقي (=التفكيكي والتقعيدي)، هي خلاصة مفتقرة إلى ما يسندها نظرياً وفلسفياً. . . غير أن الأمر ليس كذلك، إذ علينا أن نستحضر هنا تفاصيل النقاش الذي جرى بين المنظور التفكيكي إلى المعنى والمنظور التحليلي. وهو النقاش الذي يعرف في الأدبيات بـ"مناظرة سورل- دريدا" التي مهدت منذ سبعينيات القرن الماضي لانطلاق مسلسل من الحوار الفلسفي الرصين بين أقطاب الفلسفة القارية وأقطاب الفلسفة التحليلية في العالم الأنكلوأمريكي. وعلى الرغم من أن النصوص الأولى المرتبطة بهذه المناظرة [دريدا (1972)، سورل (1977) و(1983)] تعكس تعارضاً بيناً في النظر إلى المعنى؛ إذ ينهض الموقف التحليلي (سورل) على مسلمة تقضي بوجوب ضبط الأفعال اللغوية (actes de langage) في طبقة من الكليات الدلالية والتداولية وإدخالها تصنيفياً تحت طائلتها، في حين ينهض الموقف التفكيكي (دريدا) على التشكيك في تلك المسلمة لأنه ليس هنالك من معيار يسمح بالمطابقة المعنوية بين استعمالين لغويين يرجعان إلى «تصنيف» بعينه، على الرغم من ذلك فإن النقاش على نحو ما توسع بين الموقفين في حقول دراسية فلسفية وأدبية ولسانية قد أخذ وجهةً تبحث عن «حد أدنى من الاتفاق» بين التفكيكيين والتحليليين؛ فالتعارض بين كون المعنى سيرورةً اختلافيةً يستحيل العثور فيها على التكرار والترادف، وبين كونه إمكانات استعماليةً تقبل الضبط والتقعيد، لا يمنع من الاهتداء إلى ضوابط وكليات تتسع في الآن نفسه بحسب مانفريد فرانك (1984) لتشعب المعنى واختلافه، ولتجانسه وانتظامه؛ ذلك أن كليات من هذا النوع يتجاور فيها جنباً إلى جنب المنزعان الاختلافي والنسقي هي كليات تسمح للمعنى بأن يكشف عن نفسه بما هو سيرورة من الاختلاف الذي لا يتعارض مع إمكان تنسيقه وضبط معاقده. . . =

3.5.1. إلى هنا نكون قد وقفنا عند الضوابط التي اعتبرناها موازية تأويلياً في العينة المدروسة لما يحفل به النص من مظاهر الاختلاف. أما الضوابط المتبقية فمنها ما يرجع إلى المسبقات التأويلية المتبلورة خلال الأزمنة الأولى لتلقي النص (= الضابط الثاني والرابع)، ومنها ما يرجع إلى بعض العلوم التي على المفسر أن يستعين بها في فهم القرآن (=الضابط الخامس). وقد سبق الحديث عن كل هذا في الفقرات المتقدمة من هذا القسم؛ في حين يبقى الضابط المتعلق بـ«أن يكون القول قول الجمهور وأكثر المفسرين» (=الضابط الثالث)، والضابط المتعلق بـ«أن يشهد بصحة القول سياق الكلام ويدل عليه ما قبله وما بعده» (=الضابط السادس) محتاجين إلى بعض الشرح والتوضيح.

فالأول يبرز أن التأويل ليس عملية فردية يمكن أن يقوم بها المفسر على نحو ذاتي صرف، وفي استقلال تام عن غيره من المفسرين. إن التأويل مهمة ينهض بها جمهور من المفسرين، وذلك من منطلق الاحتكام إلى مرجعية معرفية وأخلاقية مشتركة، ومن منطلق كون التأويل في المحصلة النهائية عملاً تذاوتياً ينجز من خلال استفادة المفسرين بعضهم من بعض، وتفاعلهم فيما بينهم.

لذا، لا يؤخذ بمقتضى هذا إلا بالأقوال التأويلية التي تكون مبنية على خلفية الاشتراك الجمهوري بين المفسرين. أما الأقوال الفردية فلا يعتد بها لأنها لا تمثل سوى آراء شخصية لا تأثير لها ولا فاعلية؛ وهذا ما يجعل التأويل ممارسة مؤسسية[أ] ينضبط فيها كل مفسر لما ترسخ فيها مع مرور الأحقاب من معايير وضوابط لا يمكن الخوض في فهم النص دون إعمالها والاستعانة بها.

غير أن هذا الطابع المؤسسي والجمهوري للتأويل لا يعني بأي حال أن

= وبهذا، فالخلفية النظرية والفلسفية التي أسعفتنا في تحليل ضوابط التأويل عند علماء القرآن تجد حوافزها ومسوغاتها في هذا النهج «التقريبي» بين الموقفين التحليلي والتفكيكي على نحو ما اختطه مانفريد فرانك (1984) وعلى نحو ما يتنامى اليوم ويترسخ في التأويليات المعاصرة. وهو النهج الذي يأخذ على عاتقه ضرورة تطوير ضوابط تأويلية تتسم بالمرونة وتتسع للإحاطة بالمعنى في منظومة من الكليات لا يتنافى فيها ولا يتعارض التقعيد مع التفكيك، ولا النظام مع الفوضى، ولا التعدد مع الوحدة.

(أ) institutionnelle

الأقوال التأويلية تشكل في علاقتها بعضها ببعض نسخة واحدة لفهم النص؛ فالاندراج في مؤسسة التأويل لا يتحول معه المفسر إلى مجرد مردد لنسخة تأويلية قائمة، ولا يحد من الإضافات التي تسمح له بتطوير هذه المؤسسة وإغنائها. مؤسسة التأويل، كما ارتسمت معالم فهمها للنص القرآني، ليست من قبيل المؤسسات المغلقة التي يتجرد فيها المنتسبون إليها من ذواتهم ومن قدراتهم ليستحيلوا إلى كائنات متطابقة. إنها مؤسسة منفتحة من داخلها على تعدد المندرجين فيها وعلى تنوع عطاءاتهم؛ فهي في نشأتها وتكونها قامت على مبدإ التعايش مع التعدد، وجعلت منه ركناً من أركانها.

لذا، لا تلزم هذه المؤسسة المفسرين باتباع نهج لا يفضي بهم إلا إلى فهم أحادي للنص، بل إنها تدفعهم إلى اعتماد مرجعية مشتركة من المعارف والقيم التي بموجب إعمالها لا يكتسب التأويل مشروعيته فقط، ولكن يكتسب من خلالها أيضاً بواعث غناه ومسوغات تنوعه؛ ذلك لأن العلوم والمعارف المشكلة لمحتوى هذه المرجعية لا تتخذ عند كافة المفسرين، على نحو ما أوضحنا سابقا، شكلاً واحداً ونهائياً؛ وإنما يتميز كل مفسر بقدرته الخاصة على استثمارها والأخذ منها بما يتناسب ومحصلته العلمية منها؛ خصوصاً وأنه لا يكون أمام مرجعية علمية قارة وناجزة، بل أمام مرجعية مفتوحة على أوسع قدر متاح من العلوم التي يستثمر منها ما يراه كفيلاً بالمساعدة على فهم النص وإيضاحه.

وهكذا لا يلغي الطابع المؤسسي والجمهوري للتأويل، في نظرنا، اجتهادات المفسرين ولا تنوع عطاءاتهم؛ فكما يتعين على المفسر أن يعتمد في تأويلاته على مرجعية علمية يشترك في نواتها الصلبة مع غيره من المفسرين، فإنه يتعين عليه كذلك أن يقدم إضافة ما إلى مؤسسة التأويل، لأن طبيعة المرجعية المعتمدة لا تحد من إمكاناته الاجتهادية ولا تقيدها، وإنما تحفزها وتستثيرها. الأمر الذي دفع بالسيوطي، في هذا الخصوص، إلى اشتراط «علم الموهبة» في المفسر [**الإتقان**: 4/ 188] إلى جانب ما يمكن أن يتوسل به من وسائل وآلات علمية، ذلك لأن مفسراً عديم الموهبة ليس إلا مطبقاً آلياً لعلوم جاهزة على النص؛ فالموهبة بالنسبة إلى المفسر تمثل فرادته التي تمكنه من أن يشغل موقعاً فعالاً في مؤسسة التأويل، هذا الموقع الذي يجعله لا يقتصر على إعادة إنتاج الأقوال التأويلية المتراكمة، بل يحمله على إضافة ما يطور به فهم النص ويغنيه.

وبهذا، لا يمثل ضابط اعتماد الأقوال الجمهورية في التأويل إذن وجهاً من وجوه المطابقة بين المفسرين، ولا شكلاً من أشكال الحد من إمكاناتهم الاجتهادية. إنه بالأحرى ضابط يقضي بأن التأويل ليس عملاً ذاتياً صرفاً، وإنما هو عمل تذاوتي يشترك في إنجازه جمهور من المفسرين المشدودين بعضهم إلى بعض بعلاقات متبادلة من الاستفادة والتفاعل.

أما الضابط الآخر الذي يتعلق بأن سياق الكلام هو ما يشهد على صحة القول التأويلي فإنه يفيد أن كل تأويل ينبغي أن يستمد صلاحيته من النص، ويجد سنده فيه؛ فلكي يستقيم قول من الأقوال التأويلية يتعين أن يكون مؤيداً بمجموع سياق النص، وليس بجزء منه دون الآخر. وهذا ما يرجع بنا مرة أخرى إلى وحدة النص ودورها الحاسم في إضفاء الصلاحية والرجحان على هذا القول التأويلي أو ذاك.

4.5.1. بعد هذا، وقبل أن نشرع في تحليل ضوابط العينة الثانية، يجدر التنبيه إلى أن ما يتصل في علوم القرآن بضوابط التأويل يمكن اعتباره بمثابة «قواعد تمثل عقل الجمهور المؤول» [أحمد العلوي، 1988: 201]؛ فالمفسرون يتفقون عليها ويشتركون في إعمالها، لأنها تمثل لهم جميعاً أقوم الآليات المنتجة للفهم. لهذا لم يلتفت علماء القرآن إلى الاختلافات الممكنة بين المفسرين على صعيد طرق تشغيلهم لتلك الضوابط، وتوظيفهم لها؛ بل كان اهتمامهم منصرفاً بالأساس إلى تحديدها وتأطيرها في صيغة عامة على نحو ما يتفق عليها أولئك المفسرون ويشتركون في اعتمادها. وهو ما يجعل علماء القرآن لا يحيدون، بسيرهم على هذا النهج، عن المهمة النظرية التي يضطلعون بها، ألا وهي تجريد المشترك بين المفسرين من قواعد التأويل وضوابطه.

أما العينة الثانية من الضوابط فتبقى جزئية مقارنة بالعينة الأولى؛ وذلك لأنها مما يستعان به على فهم المعنى عند الإشكال. وبهذا، فهي مرتبطة تحديداً بما يتحقق في النص على جهة من جهات الإشكال المتطلب للبيان والإيضاح؛ بينما تتميز ضوابط العينة الأولى، على نحو ما رأينا، بكونها متعلقة بمجموع النص؛ لأنها لا تنطبق على تحقق جزئي من تحققاته، بل تنطبق على ما به يكون النص أنماطاً من التحققات والمفاصل المتعلقة بعضها ببعض والمتفاعلة فيما بينها.

وتوخياً للتدقيق، نؤكد أن خاصية الشمول التي تتصف بها هذه العينة، وخاصية الجزئية التي تتصف بها العينة الأخرى ليستا سوى خاصيتين مقترنتين بمجال انطباق كل عينة. فإذا كانت العينة السالفة تنطبق على الروابط التفاعلية التي تقوم بين مجموع مكونات النص فإن العينة التي سندرسها الآن يقتصر مجال انطباقها على ما يرد مشكلاً من تلك المكونات؛ لكن انطباقها الجزئي على ذلك لا يمنعنا من افتراض أن كل جزء في النص لا ينفصل عن الكل، خصوصاً وأن بيان بعض المعاني المشكلة لا يتأتى إلا بالرجوع في النص إلى ما يكون به بعضه مفسراً ومبيناً للبعض الآخر. وبهذا لا يترتب على الخاصية الجزئية لضوابط هذه العينة أي تقويض لبنيان النص، ولا أي إخلال بوحدته وتماسكه.

هذا، ولقد تحددت عند الزركشي ضوابط هذه العينة كما يلي:

أولاً: «رد الكلمة إلى ضدها».

ثانياً: «ردها إلى نظيرها».

ثالثاً: «ما يتصل بها من خبر أو شرط أو إيضاح».

رابعاً: «دلالة السياق».

خامساً: «ملاحظة النقل عن المعنى الأصلي».

سادساً: «معرفة النزول».

سابعاً: «السلامة من التدافع».

[البرهان:2/199-205].

فجوانب الإشكال التي تكتنف كلمة من الكلمات، أو تركيباً من التراكيب القرآنية يمكن، بحسب الزركشي، الاستعانة بهذه الضوابط التأويلية على رفعها وإزالتها؛ إذ بهذه الضوابط يجري تأويل ما يقع في النص من إشكالات دلالية، وبلاغية، وتداولية؛ فحين يتعلق الأمر بالإشكال الدلالي، يعمد المفسر إلى تجليته إما برد الاستعمال القرآني إلى ضده وإما برده إلى نظيره، وذلك لما يمثله هذا الرد من طريقة مؤدية إلى بيان المعنى المراد وإيضاحه. وهكذا يمكن، على سبيل المثال، رد النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: 24]

إلى ضده، أي «إلى الأمر، فتقول معنى: «أَطِعْ هذا أو هذا: أَطِع أحدهما، وعلى هذا معناه في النهي: ولا تُطِعْ واحداً منهما». [**البرهان**: 2/ 199].

كما ينجلي الإشكال الدلالي أيضاً بربط الاستعمال بما يتصل به (=الضابط الثالث)، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًاۚ﴾ [فاطر: 10]؛ إذ «يحتمل أن يكون معناها: من كان يريد أن يعز أو تكون العزة له؛ لكن قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًاۚ﴾ يحتمل أن يكون معناها: من كان يريد أن يعلم لمن العزة، فإنها لله». [**البرهان**: 2/ 200].

أما حين يتعلق الأمر بالإشكالات ذات الطبيعة البلاغية فإنه يتوجب على المفسر أن يلاحظ مظاهر «الخرق» الحاصلة في النص، ويرصد الكيفيات التي بموجبها يتم الانتقال من المعنى الأصلي (=الحقيقي) إلى المعاني المجازية الممكنة (=الضابط الخامس). ومما يسعفه في هذا أن البلاغة بمباحثها الثلاثة تقدم له من الوسائل التأويلية ما يستطيع به إخراج المعنى من حيز الخفاء والإشكال إلى حيز التجلي والبيان.

وأما الإشكالات التداولية فمنها ما يستبين بدلالة السياق (=الضابط الرابع)، ومنها ما يستبين بمعرفة أسباب النزول ووقائعه (=الضابط السادس)، ومنها أيضاً مايستبين بمراعاة بعض الاعتبارات المجتمعية كالسلامة من التدافع (=الضابط السابع)؛ فدلالة السياق هي «من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم» [**البرهان**: 2/ 200]؛ إذ لا يتم إدراكها من مجرد التوقف عند مدلولات الألفاظ، بل بربط هذه المدلولات بسياقها التداولي الذي ترد فيه. وهكذا فقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49] لا يدل على أنه الذليل الحقير إلا بمراعاة السياق وأخذه مأخذ الاعتبار؛ وذلك لأن فهم الاستعمالات القرآنية من هذا القبيل لا يتوقف على مدلولات الألفاظ، وإنما يتوقف على النظر في السياق واقتناص دلالاتها منه.

كما أن المعرفة بأسباب النزول تمثل أحد أقوى الطرق التي يستعين بها المفسر على فهم المعاني المشكلة [انظر: **البرهان**: 2/ 202-203]؛ إذ بها يربط الاستعمال القرآني بالواقعة التي تقف من ورائه لإزاحة ما قد يحيط به من غموض أو سوء فهم.

وبمراعاة السلامة من التدافع، يستحضر المفسر طائفة من الشروط والاعتبارات المجتمعية التي بمقتضاها يأتي التأويل ضامناً لمصلحة الجماعة وداعماً لتآزرها. ومن قبيل هذا «قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: 122]، فإنه يحتمل أن الطوائف لا تنفر من أماكنها وبواديها جملة، بل بعضهم لتحصيل التفقه بورودهم على رسول الله (ص)، وإذا رجعوا أعلموهم بما حصل لهم. والفائدة في كونهم لا ينفرون جميعاً عن بلادهم حصول المصلحة في حفظ من يتخلف من بعضهم ممن لا يمكن نفيره». [**البرهان: 2/ 203**].

وبهذا يستند التأويل كذلك إلى البعد المجتمعي ويدخله في الحسبان، لأن الوعي به هو وعي بواقع الجماعة التي لا يمثل لها النص موجهاً عقدياً فقط، بل موجهاً لسلوكها وأعمالها أيضاً.

ولعل ما يلفت نظرنا عند تفحص هذه العينة من ضوابط التأويل هو أنها تقوم على خارطة من المباحث العلمية المتعددة التي تعين المتوسل بها على بيان المعاني عند استشكالها على الأفهام. وهي المباحث التي يتولى كل منها تجلية جانب من جوانب الإشكال التي تحيط بالنص؛ إذ يتولى مبحث الدلالة الإشكالات الدلالية المرتبطة بطبيعة استعمال المفردات والتراكيب داخل النص، وتتولى مباحث البلاغة الإشكالات التي ترجع إلى انزياحاته على نحو ما تنعكس في الاستعمالات المعدول بها عن أصولها، أو الجارية على غير مقتضيات ظواهرها؛ بينما تنهض المباحث التداولية ببيان الإشكالات التي لا يُتوقف فيها على النص وحده، بل تتطلب من المفسر أن يربطها بشروطها وقرائنها الخارجية، لأنها مما يرشد إلى الفهم ويعين عليه.

وإذا كان لهذه الخارطة من المباحث التي تستند إليها ضوابط التأويل من ميزة تتميز بها فإنها تكمن في مجيئها متساوقة والبنية الموسوعية لعلم التفسير؛ فتعدد المباحث الواردة فيها تابع وملازم للتعدد الكامن في المعرفة التفسيرية، هذه المعرفة التي تتسم، كما رأينا في فقرة سابقة، بانفتاحها وبتكامل العلوم داخلها؛ مما يجعل ضوابط التأويل لا تتحدد كما لو كانت مجرد قواعد متناثرة للفهم تقتطع من مباحث متنوعة دون استنادها في ذلك إلى أي ناظم يذكر. إن التعدد المميز لضوابط التأويل مستمدة مسوغاته من موسوعية المعرفة التفسيرية في نظرتها

التعددية إلى النص ومقاربتها التخاصية لمعانيه. لذا، فالمنطق التعددي والموسوعي الذي ينتظم هذه المعرفة في نظرتها إلى النص هو نفسه المنطق الذي ينتظم تلك الضوابط في انطباقها عليه أيضاً؛ وهو ما يسمح بالقول إن ضوابط التأويل جملة تأتي عند علماء القرآن عاكسة لموسوعية المعرفة التفسيرية ومجسدة لمستلزماتها المنهجية؛ فهي أجلى تعبير منهجي عما يكون به التفسير معرفة تخاصية بامتياز.

وبناء على هذا يغدو بديهياً عدم قصر العينة المدروسة على ما يرد فيها من ضوابط تأويلية؛ ذلك لأن إشكالات النص لا تنحصر فقط فيما هو دلالي أو بلاغي أو تداولي، بل نجد فيه إشكالات أخرى من طبيعة معجمية وصرفية وتركيبية إلخ [انظر: ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**]. وهو ما يجعل الانصراف إلى تأويل الإشكال مهمة يستفيد فيها المفسر من كافة ما تتيحه المعرفة التفسيرية من آلات وأدوات علمية؛ خاصة وأن النص لا يحتوي على صنف واحد من الإشكالات، وإنما يحتوي منها على أصناف وألوان شتى.

5.5.1. بقي أن نضيف، في نهاية هذه الفقرة، أن ضوابط التأويل سواء ما يرد منها في العينة الأولى أو في العينة الثانية لا ترجع نسبتها إلى مؤول معين. فهي مما يشترك فيه الخائضون في فهم النص بصرف النظر عما يقوم بينهم من اختلافات عائدة إما إلى طرائقهم المخصوصة في توظيفها، وإما إلى تباين إطاراتهم المذهبية التي يصدرون عنها. إن ضوابط التأويل على نحو ما حللناها تمثل نتاجاً لعقل تأويلي جماعي أسهم في قيامه وصياغة قواعده ومحدداته كافة المنخرطين في مؤسسة التأويل. وباعتبارها كذلك، فهي لا تحيل على مؤول «واقعي» يتحيز في زمان ومكان معلومين، وإنما تحيل على تجربة تأويلية متواصلة شكلت إسهامات المندرجين فيها عبر الأزمان أفقاً للفهم يتسع لكل من يتعامل مع النص في ضوء معاييره ومقتضياته. وهو ما يقودنا عند ربط ضوابط التأويل بهذا الأفق إلى الوقوف على شرطها التاريخي، لأنها ليست نتاجاً لعقل تأويلي مغلق ومنطو على ذاته، بل نتاج لعقل لا تنفصل فعاليته ولا آلياته عن تجليه في تجربة تاريخية هي تجربة الأفق الذي ينتسب إليه[49].

---

(49) تجدر الإشارة إلى أن التأويلية الفلسفية [غادامير(1960)] لا تقيم فصلاً بين العقل والتاريخ، أي بين العقل والكيفية التي يتجلى بها تاريخياً. لذا، لا يمكن للعقل =

وإذا جاز لنا اعتبار ضوابط التأويل في العينتين المدروستين كذلك فإنه من الممكن تعميم ذلك على مجموع الضوابط الواردة في علوم القرآن؛ ذلك أن هذه العلوم لا تصف تجربة مؤول بعينه يمكن تقليده والسير على خطاه، بل إنها تتوجه إلى صياغة البرنامج العام للفهم كما أعملت أصوله وقواعده في تجربة تأويلية عابرة للأزمان وللأفراد، أي في تجربة تستوعب كل المنجز التأويلي حول النص من غير أن تكون مختزلة في زمن خاص بهذا المؤول أو ذاك.

وبهذا، يمكننا أن نخلص إلى أن علوم القرآن بكافة مباحثها تندرج في أفق للفهم لا ترجع تاريخيته إلى مؤول فرد، ولا إلى لحظة زمنية مرجعية هي لحظة التلقي الأول للنص؛ وإنما ترجع إلى تجربة التأويل كما جرت وتحققت في مجالنا العربي الإسلامي القديم، وكما أجابت عن استفهامات المتلقين وانتظاراتهم في أزمنة وأحقاب متوالية؛ فزمانية تجربة التأويل ليست موازية أو مرادفة للظروف الزمنية المباشرة لمن يزاول التأويل ويمارسه، لأن زمن معرفة ما لا يطابق بالضرورة أزمنة من يمارسونها ويشتغلون فيها؛ إذ تصنع هذه المعرفة زمنها الخاص طالما أن الحاجة إليها قائمة وإنتاجيتها متواصلة. وهو ما يصدق على تجربة التأويل على نحو ما صيغت دعائمها في علوم القرآن، لأن عدم انقطاع الحاجة إليها جعل منها تجربة متواترة زمانيتُها ومتواصلة إنتاجيتُها.

6.1. أخلاقيات التأويل:

1.6.1. نريد أن نختتم هذا القسم بتخصيص فقرة لأخلاقيات التأويل وللأبعاد التي تجعل منها أفقاً قيمياً مرتبطاً بفهم النص. ولعل الإشارات التي تقدمت في سياق بعض الفقرات تفيد أننا نقصد بأخلاقيات التأويل مجموع القيم التي تلتصق بصميم المعرفة التفسيرية ولا تنفك عنها؛ فقوام هذه المعرفة لا يتألف فقط من منظومة من العلوم والمعارف التي تستثمر آلياتها في فهم النص، وإنما يتألف أيضاً من منظومة من القيم والأخلاقيات الموجِّهة لطرق تعامل

= التأويلي، في السياق الذي نحن بصدده، أن يتحدد ولا أن يوجد إلا على نحو تاريخي يحيل على تجربة التأويل كما جرت وتحققت في الآفاق التأويلية المتواتر ارتباطها بالنص القرآني.

المفسرين والمؤولين مع ذلك النص؛ وهو ما يجعل المنظومة المعرفية للتفسير معتلقة بمنظومته الأخلاقية وملازمة لها أشد ما تكون الملازمة. فكيف يمكننا إذن تأطير هذا التلازم؟ وما هي خصائصه وموجباته؟

تجري العادة عند العائدين إلى علوم القرآن من الدارسين المحدثين أن يتناولوا هذه الأخلاقيات بوصفها مستلزمات قيمية داخلة في «آداب المفسر»؛ فهي مما يتعلق بالقيم والمثل التي ينبغي أن يتحلى بها كل من يسعى إلى تفسير نص إلٰهي يحظى بكامل قدسيته. إلا أن حصر هذه الأخلاقيات في هذا النطاق، وربطها فقط بمن يتولى مسؤولية التفسير يجعلها كما لو أنها مقصورة على المفسر دون أن تكون لها أية علاقة بصميم مجريات الفهم، وبما به يتحقق من خطوات.

إن تصور أخلاقيات التأويل على هذا النحو يؤدي إلى النظر إلى المعرفة التفسيرية كما لو كانت تتكون من شقين منفصلين: شق معرفي ينحصر في بنية التفسير المعرفية؛ وشق أخلاقي يخص من ينهض بمسؤولية التفسير ويضطلع بها؛ الأمر الذي يترتب عليه أن التفسير لا يعدو كونه ممارسة معرفية خالصة، وأن ما يحيط به من قيم وأخلاقيات هو بذوات المفسرين والمؤولين ألصق، وبسلوكاتهم ومواقفهم الإيمانية أعلق.

غير أننا لا ننظر إلى المعرفة التفسيرية على هذا النحو الذي يظل فيه الجانب القيمي موقوفاً على الذوات المؤولة وعلى ما تتوخاه في فهم النص من أغراض ومقاصد قد تكون سليمة أو مغرضة؛ فهذا من قبيل تحصيل الحاصل بالنسبة إلى من يريد فهم القرآن، لأنه لا يمكن أن يحصل فهمه، بحسب علماء القرآن، لمن «في قلبه بدعة أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر أو هوى، أو حب الدنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان، [إلخ]». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 180].

إن نظرتنا إلى المعرفة التفسيرية هي نظرة إلى ممارسة فهمية يلتبس فيها المقوم المعرفي بالمقوم الأخلاقي؛ فهما معاً يشكلان هوية تلك المعرفة ويصوغان طرق فهمها لمعاني الوحي وحقائقه. لذا، لا يستقيم أي حديث عن علم التفسير دون أن يكون هناك وعي بأن المقومات المعرفية العامة التي يستند إليها ملازمة لمقوماته الأخلاقية ومتداخلة معها؛ وهو ما يدعونا إلى البحث عن منظومة من الأخلاقيات خارج تلك التي ترجع إلى الآداب الواجب توافرها في

كل مؤول، أي في تلك التي ترجع إلى التأويل في حد ذاته، وإلى ما به يكون موقفاً من النص وعلاقة مخصوصة به.

إن أول ما ينتصب أمامنا في هذا الصدد هو أن المعرفة التفسيرية تقوم على مسلمة تقضي بعدم إمكان الإحاطة بجميع معاني النص القرآني؛ فعلماء التفسير وعلماء القرآن مقتنعون بأن الفهوم المتوصل إليها على تنوعها لا تتعدى كونها مسالك إلى الاقتراب من النص وإيضاح عوالمه. لذا، لا يطمح أي فهم أن يكون استقصاء شاملاً لمعاني النص وإحاطة جذرية بها، بل ينطلق من أن استقصاء من هذا القبيل لا يمكن بلوغه، لأن حقائق الوحي ليست مما يقبل الحصر أو الاستيفاء.

وقد تم التعبير عن هذه المسلمة بمنتهى الوضوح من قبل كل من كان القرآن موضوعاً لفكره وأنظاره؛ فالغزالي عبر عنها بقوله: «فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه ولو كان البحر مداداً والأشجار أقلاماً فأسرار كلمات الله لا نهاية لها فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله». [الغزالي، **إحياء علوم الدين**: 1/ 454].

كما عبر عنها الزركشي بما يشبه هذا الكلام، وذلك حين قال: «فأما الاستقصاء، فلا مطمع فيه للبشر». [**البرهان**: 2/ 155]. هذا دون أن يفوتنا أن مثل هذا الوعي باستحالة الاستقصاء كان حاصلاً لدى الصدر الأول من المفسرين؛ إذ ينقل عن ابن عباس أن «القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه، ولا تبلغ غايته» [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 197].

ولعل وقفة متأنية عند هذه المُسلَّمة يمكن أن تساعدنا على إدراك نوعية الموقع المعرفي الذي يشغله علماء التفسير في علاقتهم بالنص؛ فهو ليس من قبيل ذلك الموقع الذي تشغله كل ذات عارفة في علاقتها بموضوع ما للمعرفة، والقاضي بإخضاع هذا الموضوع لسلطة معرفية تمتلكها الذات وتعمل آلياتها لإضفاء ضرب من الحقيقة والمعقولية عليه. إنه موقع ليس من هذا القبيل، لأن الذوات المؤولة لا تدعي امتلاك أي سلطة على النص تمكنها من الإمساك به والقبض النهائي على معانيه غير ما تتيحه لها أدوات العلوم ومفاتيحها من سعي إلى فهمه وبيانه؛ فعلاقتها بالنص هي علاقة بموضوع للتأويل تستشعر سلفاً أن لا نهاية لحقائقه ولا حد لها؛ الأمر الذي يجعلها تشغل موقعاً معرفياً يترجم وعياً تأويلياً بسعة موضوع التأويل ورحابته، في مقابل محدودية الأجهزة والآليات التي تصطنعها لمقاربته.

إن صدور الذوات المؤولة عن مثل هذا الوعي لا يضمر فقط موقفاً معرفياً من النص، بل يضمر أيضاً موقفاً أخلاقياً منه؛ فالعلاقة بموضوع لا نهاية لمعانيه لا تلازمها شروط معرفية من نوع نسبية الاستقصاء ومحدوديته فحسب، وإنما تلازمها كذلك مستلزمات أخلاقية يتبوأ من خلالها النص مكانة قيمية لا نظير لها ولا مثيل. وبموجب هذا، تتوارى «سلط» الذوات المؤولة، أو بالأحرى تلين أمام نص «قاهر السلطان نافذ الحكم في الحق والباطل». [الغزالي، **الإحياء**: 1/ 435].

إنها تؤول إلى مجرد وسائل وأدوات مساعدة على الفهم دون أن ترقى إلى الحد الذي تصبح معه سلطة معرفية مطلقة تستبد بالنص وتستحوذ عليه؛ فهي لا تنطبق على موضوع من الموضوعات التي تنقاد لعنان السيطرة والإحكام على نحو ما تجري المراهنة على ذلك في سائر العلوم. إنها على العكس من ذلك تنطبق على نص تأبى حقائقه كل إمكان للهيمنة المطلقة عليها من قبل أي سلطة معرفية كانت أو مذهبية. إنه نص لا يقبل أي ضرب من ضروب اختزاله ومحاصرته في منظومة فهمية مغلقة ونهائية؛ وذلك لأن الإجماع منعقد عند كل من المفسرين وعلماء القرآن على أن معانيه لا نهاية لها، وعلى أن «فيها متسعاً [بالغاً] لأرباب الفهم». [الغزالي، **الإحياء**: 1/ 447]. وهو ما يجعل كل توسع في الفهم تابعاً لسعة النص ولرحابة معانيه؛ خاصة وأن هذه المعاني لا تأتي، كما سبق أن رأينا، منتظمة كلها في هوية دلالية ظاهرة ومكشوفة، بل في هوية متفاوتة ومحتملة لوجوه من الفهم والتأويل. لذا، جاء في «الحديث أن النبي (ص) قال: القرآن ذو وجوه محتملة، فاحملوه على أحسن وجوهه». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 163].

وبهذا تمثل، في نظرنا، المُسلَّمة القاضية باستحالة الاستيفاء واحداً من الموانع التي تمنع أن يتحول الفهم إلى ميتافيزيقا، أي إلى ضرب من النظر الذي ينزع إلى إحكام السيطرة على موضوعه سواء أكانت هذه السيطرة تقنية أم معرفية أم مذهبية؛ كما أن استحالة الاستيفاء لا تقف عائقاً في وجه إمكان الفهم، بل إنها تقف حافزاً يستحث الذوات المؤولة على إعمال المزيد من أنظارها في النص، وتجديد أساليب فهمها له بحسب مقتضيات الأزمان والأحوال؛ إذ لا يقبل النص ذاته أن يُثَبَّتَ في نسق جامد من الفهوم، أو يُقتصر في فهمه على ما بينه الأولون، لأن ما بينوه إنما «كان على حسب الحاجة في ذلك الوقت

ولأولئك القوم. ثم احتاج من بعدهم إلى زيادة بيان». [أرثر جفري، **مقدمتان في علوم القرآن (مقدمة كتاب المباني)**: 186].

إن النص، وباعتباره سيرورة متواصلة من إمكانات الفهم والتأويل، يقوض كل نزوع يفضي به إلى الوقوع في قبضة الميتافيزيقا؛ ذلك أن استحالة إدخال معانيه تحت طائلة الحصر والاستنفاد ليست استحالة نظرية مرتبطة بطبيعة الأنظار التي تعملها الذوات المؤولة فيه، وإنما هي استحالة أنطولوجية لصيقة بكينونته وبالأنحاء التي على منوالها تتعين هويته وتتجلى. لذا يأبى النص، وبصورة جذرية، أن يكون موضوعاً للميتافيزيقا، أي موضوعاً لكل فكر يأسره في قوالب جامدة ويحنطه في أنساق دلالية مسكوكة. إنه مما ينتفي فيه انتفاء مطلقاً اللقاء بين الهيرمينوطيقا (=التأويلية) والميتافيزيقا. فإما هيرمينوطيقا تحتفي بكينونة النص وتعلي من شأن التعدد والرحابة الكامنين فيه؛ وإما ميتافيزيقا تختزل حقائقه وتنصرف بها وجهة الانغلاق والأحادية المفضيين إلى العنف والتسلط.

ونعتقد، وفقا لهذا، أن التأويلية القرآنية تبلورت منذ الإرهاصات المبكرة لميلادها بما هي برنامج يسمح بالفهم من حيث هو إمكان مستمر ومتواتر؛ فهي لا تقدم نفسها كما لو كانت تثبيتاً للفهم وحصراً له في منظومة مكتملة ونهائية. إنها بالأحرى مجموعة من الوسائل البرنامجية التي من خلالها يتاح للفهم أن يتحقق بمنأى عن أي شكل من أشكال الاختزال؛ أي أن يتحقق بما هو سيرورة متواصلة وبما هو وجوه وإمكانات متعددة.

2.6.1. ومن هذا يبدو واضحاً أن استحالة الاستيفاء لا تمثل فحسب موقفاً معرفياً من النص يأخذ بعين الاعتبار هويته الدلالية غير القابلة للحصر، بل تمثل أيضاً موقفاً أخلاقياً منه بمقتضاه يتحدد التأويل في كونه ليس إلا مسعى إلى الفهم البعيد عن توخي الاختزال؛ ذلك أن كل اختزال هو شكل من العنف الذي يمارس على النص بغية السيطرة عليه ومحاصرته في فهم دون آخر. وهذا ما يتحول معه التأويل من كونه مسعى فهمياً يتغيا الاقتراب من النص واستكشاف بعض من عوالمه، إلى سلطة تروم الاستحكام في موضوعها والاستيلاء «الأبدي» عليه. ومن ثم، يتوهم كل تأويل صار سلطة أن ذلك الموضوع ليس له من وجود إلا داخل المنازع الاختزالية التي بواسطتها تم عليه القبض.

لكن النص، وعلى النقيض من هذا، ظل دوماً كينونة أبقى وأمكث في الأرض من تلكم المنازع، ومما مارسته عليه من صنوف البتر والاختزال؛ فعلى تخومه انحسر عديد من إرادات السطوة والتملك، واستمر أفقاً من التجلي مفتوحاً على من يسعى إلى ولوج عوالمه برفق ولين واعتدال، لا بعنف وشدة ومغالاة. لذا، لم يتوقف أكثر من قول سابق عند حدود تأكيد مسلمة استحالة الاستيفاء فقط، بل أتبع ذلك ببيان النهج التأويلي الأنسب للتعامل مع النص؛ فابن عباس لم يتوقف عند حدود القول القاضي فقط بأن «القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه، ولا تبلغ غايته»، أي القاضي بتعدد معاني القرآن واستحالة استيفائها، بل أورد إلى جانب ذلك أن «من أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف هوى؛ أخبار وأمثال، وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وظهر وبطن، فظهره التلاوة، وبطنه التأويل، فجالسوا به العلماء، وجانبوا به السفهاء». [السيوطي، **الإتقان**: 4/ 197].

كما أتبع الزركشي كلامه الذي يقول فيه: «فأما الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر» بما يفصح عن نوعية النهج التأويلي الذي ينبغي اتباعه، وذلك بتأكيده أن «من لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئاً». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 155].

ولعل في هذا الربط بين استحالة الاستيفاء وبين نهج تأويلي مخصوص هو النهج القائم على درء قيم العنف والكبر والهوى، وتوخي قيم الرفق والاعتدال والتقوى ما يؤكد أن النص ليس في حاجة فقط إلى غزارة العلم لتنكشف حقائقه وأسراره. إنه بقدر ما هو في حاجة إلى العلم والتفهم والتدبر هو في حاجة أيضاً إلى طائفة من القيم والأخلاقيات التي تضمن للتأويل مستلزمات نزاهته وموضوعيته؛ فليس بتصريف خالص لمنظومة من العلوم في النص تتأتى للفهم موضوعيته، بل بتصريف هذه المنظومة متلازمة مع منظومة أخرى من القيم وملتبسة بها؛ فالموضوعية مسألة أخلاقية قبل أن تكون مسألة معرفية، لأنها ليست مرتبطة في منطلقها بما يتم اعتماده في الفهم من معارف وأدوات علمية. إنها مرتبطة تحديداً بالقيم المصاحبة لهذه المعارف والأدوات، والرامية إلى «تخليق[أ]»

(أ) moralisation

أساليب نفاذها في النص وتهذيبها على نحو يقتلع منها أسباب الشطط والمغالاة الثاوية فيها. ولهذا لم تكن غزارة العلوم بالمعيار الوحيد الذي يشترط في تدبر معاني النص، بل اشترطت إلى جانبه مجموعة من القيم الملابسة له من قبيل «صفاء القلب»، و«توفر الدواعي على التدبر»، و«التجرد للطلب». [الغزالي، **الإحياء**: 1/ 454]. ذلك أنه كلما انتفت مثل هذه القيم، و«وكلما كانت الشهوات أشد تراكماً كانت معاني الكلام أشد احتجاباً، وكلما خف عن القلب أثقال الدنيا قرب تجلي المعنى فيه». [الغزالي، **الإحياء**: 1/ 440].

إن التوسل بأوسع قدر متاح من العلوم في فهم النص ليس بالأمر الكافي والمقصود لذاته في التأويلية القرآنية. إنه، وإن كان يمثل من الناحية المعرفية استجابة لما يحفل به النص من تعدد وتنوع، فهو يظل مع ذلك غير كاف، لأنه لا يغدو توسلاً منتجاً إلا إذا كان موجهاً بأرضية قيمية تفتح أمامه حوافز الفهم ودواعيه ولا تحجبها؛ فالعلم لا يمسي أداة مساعدة على فهم النص إلا إذا كانت تثوي خلفه أرضية من القيم التي يجل من خلالها هذا النص، ويعلي من حقائقه عبر الانصراف الخالص إلى تفهمها وتدبرها؛ وإلا تحول إلى أداة غير موضوعية مغلقة على نفسها، ومسوغة لوثوقيتها. وبهذا لا يتحدد العلم في أنه وسيلة إلى الفهم ومسلك من مسالكه، وإنما ينقلب إلى «معتقد» صارم يبحث لنفسه ولحقائقه الجاهزة عما يسوغها في النص ويجعله متطابقاً معها، وليس عما يكون به هذا النص في ذاته تجلياً مخصوصاً من تجليات الحقيقة وخبرة نوعية بها. لذلك اعتبر بعض القدماء أن العلم، بهذا المعنى، لا يمكن أن يكون توسلاً إلى الفهم وسعياً متواصلاً إليه، بل يصير واحداً من موانعه وحجبه. وهو ما حدا بالغزالي، وهو يتحدث في **الإحياء** [1/ 439-441] عن موانع الفهم، إلى استدعاء قولة عميقة للصوفية أكدوا فيها أن «العلم حجاب، وأرادوا بالعلم العقائد التي استمر عليها أكثر الناس بمجرد التقليد، أو بمجرد كلمات جدلية حررها المتعصبون للمذاهب وألقوها إليهم». [1/ 440]. فكل علم انقلب في علاقته بالنص إلى تعصب وجمود على التقليد هو بالأساس حجاب من حجب الفهم ومانع من موانعه. ولا يهم هنا أن يكون هذا العلم مما يلبس لبوساً مذهبياً أو لبوساً علمياً مجرداً، لأنه في كلا اللبوسين يظل (العلم) أسيراً إما لوثوقية المذهب، وإما لوثوقيته الذاتية.

1.6.3. ونعتقد أنه لمثل هذا لم تكن التأويلية القرآنية صياغة نظرية فحسبُ لقواعد التأويل وآلياته، بل كانت أيضاً صياغة عملية لأخلاقياته وللقيم الملازمة لمجرياته؛ فالقيم بوجه عام لا تخرج عن مجال الممارسة والعمل. أما عندما تكون مقترنة بنظرية من النظريات فإنها تصبح تنظيماً عملياً للصيغة التي يتعين أن تطبق بها تلك النظرية. لذا، لم تنحصر هذه التأويلية في بناء نظرية كلية للتأويل من خلال الإيغال في التجريد والمبالغة فيه، بل قامت بربط هذه النظرية بالقيم العملية التي على وفقها ينبغي أن تشغل وتصرف؛ فنظرية التأويل عند علماء القرآن لا تأتي صياغتها مفصولة عن المحددات القيمية العملية لتصريفها. إنها ليست بناء تجريدياً يمكن للذوات المؤولة أن تطبقه على أي نحو شاءت، بل إن هذه النظرية تتحدد في جوهرها بما هي برنامج تأويلي ترتكز دواخله على مقتضيات معرفية وأخرى أخلاقية لتنفيذه وتطبيقه. ولعل ذلك ما جعلنا نتصور، في سياق هذا البحث، أن التأويلية القرآنية انصرفت إلى بناء برنامج عام ومتكامل لفهم النص، سمته البارزة أنه يتضمن إلى جانب شروطه ومستلزماته المعرفية شروطاً ومستلزمات أخلاقية تخصص قيمياً الصيغة المثلىٰ لتصريفه وتطبيقه؛ فالميل إلى جعل قواعد التأويل وكلياته مؤطرة في منظومة برنامجية متكاملة يرجع في تصورنا إلى أن مفهوم البرنامج يحتمل من داخله تلازم البعد النظري والبعد المراسي؛ فهما فيه مما لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ في حين يبقى البعد المراسي للنظرية بمفهومها التقليدي متعلقاً بالمنهج وبمجموع خطواته المطبقة لتلك النظرية، وذلك كما لو كنا أمام لحظتين معرفيتين متتاليتين: واحدة نظرية وأخرى عملية. أما في البرنامج فتستحيل هاتان اللحظتان إلى لحظة واحدة يلتبس فيها النظر بالعمل ولا ينفصلان.

وبهذا نستطيع القول إن مفهوم البرنامج، كما هو مقترح في هذا البحث، يؤمن ترابطاً وثيقاً بين التأويل وأخلاقياته؛ أي بين التأويل من حيث هو نظر في النص وسعي إلى فهمه، وبين أخلاقياته من حيث هي محددات قيمية عملية لصيقة بكيفية إجرائه وتطبيقه؛ فهذه الأخلاقيات ليست مقصورة فقط على الذوات المؤولة وعلى النوايا والأغراض الموجهة لها في التعامل مع النص القرآني، بل إنها أيضاً مما يطول فاعلية التأويل ذاتها ويمتد إلى ما به تكون علاقة بالنص لا ينفصل فيها النظر عن المقتضيات القيمية لإعماله.

هذا، وإذا كان لذلكم الترابط من موجبات يستند إليها فإنها لا تكمن حسبما نرى في ضمان نوع من النجاعة والمردودية للتأويل؛ لأن هذه النجاعة والمردودية راجعتان في المقام الأول إلى المحتوى المعرفي للتأويل، وإلى طبيعة الأدوات التي يعتمدها في مقاربة النص. إن موجبات ذلك الترابط تكمن، على وجه التحديد، في جعل المحتوى المعرفي للتأويل تابعاً للنص ومرشداً إلى فهمه؛ فالأخلاقيات الملازمة للتأويل هي التي تفضي به إلى التجرد من كل عنف أو غلواء مفترضين في الأدوات التي يتوسل بها إلى الفهم؛ إذ عن طريقها يجري تطويع هذه الأدوات وصقلها ليصبح انطباقها على النص مما يعين على فهمه واستكشافه، وليس مما يخل بذلك ويزيغ عنه. ولهذا ألح علماء القرآن على أنه «يجب أن يتحرى في التفسير مطابقة المفسر، وأن يتحرز في ذلك من نقص المفسر عما يحتاج إليه من إيضاح المعنى المفسر، أو أن يكون في ذلك المعنى زيادة لا تليق بالغرض، أو أن يكون في المفسر زيغ عن المعنى المفسر وعدول عن طريقه، حتى يكون غير مناسب له ولو من بعض أنحائه، بل يجتهد في أن يكون وفقه من جميع الأنحاء [...]، فعند ذلك تتفجر له ينابيع الفوائد». [الزركشي، **البرهان**: 2/ 176].

إن مجموع هذه الاحترازات التي يذكرها الزركشي لا يمكن الفصل فيها بين ما هو معرفي وما هو قيمي. فالمحتوى المعرفي الذي يحدد ماهية التفسير والقيم اللصيقة بكيفية إجرائه على النص متداخلان إلى درجة تجعل من التفسير ممارسة معرفية وأخلاقية في آن واحد، أي ممارسة يستعصي فيها عزل محتواها المعرفي عن محتواها الأخلاقي. لذا، لا يمكن لعلم التفسير، حسب القول السابق، أن يبلغ مرتبة من الإنتاجية التي تتفجر معها ينابيع المعنى إلا إذا قام على مراعاة شرط «التوازن» بين الفهوم التي يتوصل إليها وبين النص؛ إذ باختلال هذا التوازن ينزاح التفسير عن موضوعه، ويزيغ عما هو محدد له من مقاصد متمثلة في بيان ذلك الموضوع والإجابة عن متطلباته الفهمية؛ فالاختلال لا يتخذ شكلاً واحداً، وإنما قد يكون مبالغة في التأويل[أ] و«زيادة لا تليق بالغرض»، أو قد يكون نقصاً في الإيضاح لا يرقى إلى تأمين مطلب الكفاية في الفهم، أو قد يكون أيضاً

(أ) surinterprétation

ابتعاداً عن هوية النص وعدولاً عن الطريق الموصلة إليها. وفي كل هذه الأشكال من اختلال التوازن يحصل شيء واحد، ألا وهو انتفاء الملاءمة بين النص والفهوم المرتبطة به؛ فلضمان هذه الملاءمة إذن، ينبغي أن تراعى في الفهم مقتضيات التوازن التي بها يكون مناسباً للنص من جميع أنحائه، وليس من بعضها دون البعض الآخر.

غير أن اشتراط التوازن ليس «تحجيماً» للفهم ولا حداً من إمكاناته؛ إذ لو أريد به التحجيم لأضحى علماء القرآن متعارضين مع أنفسهم عند قولهم بأن معاني النص لا نهاية لها، وبأن فيها مجالاً واسعاً لأرباب الفهم. إن ما يراد بالتوازن هو أن يأتي الفهم مستجيباً لمتطلبات النص ومرتبطاً بها، خاصة وأن كل فهم هو اندراج في أفق هذه المتطلبات والتزام بالوفاء بها؛ فالتوازن لا يراد به تأطير الفهم في أحجام وموازين مضبوطة، وذلك لامتناع خضوع النص لمعيار تكميم[أ] فهومه وقياسها. كما لا يراد به أيضاً اقتلاع الأسباب والحوافز التي تجعل من فهم النص سيرورة منفتحة ومتواصلة. التوازن، كما نستخلصه من كلام الزركشي أعلاه، ليس إلا ذلك الميثاق الأخلاقي الذي يربط بين الفهم والنص لتفادي كافة أشكال الخلل والتعارض الممكن وقوعها بينهما؛ فعبر هذا الميثاق يمكن للفهم أن يجري «على وفق» متطلبات النص وليس على عكسها؛ لأن ذلك مما يجلب له ملاءمته وأسباب موضوعيته، ويجنبه كل تنافر مع النص وكل زيغ عن حقائقه ومعانيه.

من هنا يتبين إذن أن أخلاقيات التأويل، على نحو ما تحدثنا عنها، لا تشغل في التأويلية القرآنية خانة هامشية، ولا تعتبر مقصورة فقط على الخصال والآداب التي يلزم أن تتحلى بها الذوات المؤولة. إن لأخلاقيات التأويل مكانة حاسمة وحيوية في مجموع البرنامج الذي صاغه علماء القرآن لفهم النص؛ إذ لو تأملنا ملياً دواخل هذا البرنامج لوجدنا أن مقتضيات تصريفه لا تنهض على استقلال المعرفي عن القيمي، أو هامشية القيمي وتبعيته للمعرفي. إنها تنهض على تداخلهما والمزاوجة بينهما بصورة تجعل التأويل في علاقته بالنص يستمد مشروعيته من ذلكم التداخل ومن تلكم المزاوجة. لذلك لا يتم التسليم للتأويل

(أ) quantification

بكامل مشروعيته إلا إذا كان جريانه على النص مما يتلازم فيه المعرفي والقيمي ويترابطان؛ فبمقتضى هذا التلازم يغدو التأويل اقتراباً من حقائق النص وسعياً إلى فهمها، وليس أداة لاحتوائها وبسط الهيمنة عليها؛ ذلك أن تأويلاً موجهاً بإرادة الهيمنة على موضوعه هو تأويل لا يقيم أي وزن ولا أي اعتبار لذلك الموضوع. وهو من الناحية القيمية ليس سوى ضرب من الاستعلاء على نص لا تلبث حقائقه أن ترفض كل ما يفضي بها إلى الخضوع والإذعان؛ لأن الارتقاء إلى فهم النص لا يتأتى عن طريق اكتساحه والإيغال فيه بعنف، وإنما عن طريق الإصغاء إليه والقدرة على إيجاد الأجوبة المناسبة لأسئلته واستفهاماته.

4.6.1. ولعلنا لا نبالغ إذا اعتبرنا، في نهاية هذه الفقرة، أن أحد أعمق الدروس التي يمكن إفادتها اليوم من التأويلية القرآنية ترجع إلى هذا الربط الحيوي والفعال بين التأويل والأخلاقيات اللصيقة بمجرياته؛ فإذا كانت مناهج التأويل الحديثة قد قامت في مَنشَإها على توخي العلمية في أعلى مراتبها، وغيبت كل ما يتصل بالبعد القيمي سواء في ارتباطه بالذوات المؤولة أو بالتأويل في حد ذاته، فإنه قد تأكد حالياً مع توالي الانتقادات الموجهة إلى الحداثة أن ذلك البعد هو من صميم الفاعلية التأويلية ذاتها. [انظر: فاتيمو، 1985 و1989]. بل إن التأويل أضحى يتحدد بما هو تمثيل للاحتمالات ومفاضلة بينها في ضوء أفق قيمي يرى في النصوص الجمالية وفي ما تزخر به من احتمالات تأويلية ذلك الإمكان الذي يسمح بإخراج الحداثة من معاطبها ومآزقها؛ فبالنظر إلى طبيعة هذه النصوص وتمردها على كل نزعة حسابية أو تكنوقراطية، فإن التأويلية المعاصرة وجدت فيها ما يشبه منفذاً من المنافذ إلى خلخلة الأفق القيمي للحداثة، وتفكيك ما يضمره من أسباب العنف ومن دواعي التسلط والاستعباد. لقد آلت الحداثة، في نظر نقادها، إلى الفشل والانحسار لأن أبرز ما صارت تتميز به هو عدول العقل فيها عن مقاصده التنويرية، وتحوله إلى أداة للسيطرة والتشييء؛ الأمر الذي جعل «النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة الحديثة نظاماً لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة وتكون مفسدة لها، بحيث [أصبح] هذا النظام نظاماً قاهراً للإنسان، يكرهه ولا يطيعه، أو قل، بإيجاز نظاماً متسلطاً». [طه عبد الرحمان، 2000: 142].

ومن هذا نستطيع أن نخلص بوضوح إلى أن عديداً من الانتقادات التي ما فتئت تنصب على الحداثة وعلى ما آلت إليه تسوغها اعتبارات قيمية وأخلاقية عنوانها الأكبر إعادة النظر في الأفق القيمي للحداثة في ضوء تأويلية منفتحة تعتد بكينونة الأشياء في تعددها واختلافها، وليس في تنميطها وإقامة مطابقات قسرية بينها[50].

وباستحضار ذلك، نتصور أن عناصر الإفادة التي تتيحها التأويلية القرآنية اليوم وتمدنا بها لن تبرز أهميتها ولا الحاجة إليها ما لم نضع في الاعتبار تلك الانتقادات، وما لم نتمكن من إدراج فعلي لتأويليتنا القديمة في عمق الأسئلة والانشغالات التي ينشغل بها أفق كوني للفكر ويتحدد من خلالها. وحينئذ لن نوجد في وضع يملي علينا إخضاع تأويلية قديمة لمتطلبات تأويلية راهنة، بل سنوجد في وضع يسمح لنا بالمحاورة بينهما بما يفضي إلى الإسهام الفعال في إغناء ذلك الأفق، وبما يؤدي إلى توسعة تخومه ومداراته توسعة لن تكون إلا مفيدة أيضاً لتأويليتنا ومغنية لها.

وهكذا يمكن لأخلاقيات التأويل، كما ينص عليها علماء القرآن، أن تمثل واحدة من الإضافات النوعية والعميقة التي لا تحفزنا فقط على مراجعة بعض المنظورات والتحديدات الشائعة للتأويل، بل تغير في الصميم علاقاتنا بالنصوص وعاداتنا في النظر إليها؛ إذ لا يتفسر النص في علوم القرآن ولا يكشف عن أسراره لمن يتعامل معه من منطلق الكبر والاستعلاء، وإنما لمن يقصده برفق ولين ملتمساً فهمه واستجلاءه؛ فالفهم لا يؤتاه من يقيم بالنص علاقة استعلائية

(50) يعتبر جياني فاتيمو واحداً من أبرز الذين ينصرفون بالتأويلية نحو وجهة قيمية وأخلاقية ويتخذون منها حافزاً لنقد الحداثة وخلخلة قيمها. وقد ضمن ذلك في عدد من كتاباته، وبالتحديد في كتابه **أخلاقيات التأويل** (1989) الذي أكد فيه أن العلاقة بالكائن لم تعد، كما في ميتافيزيقا الحداثة، علاقة ترمي فيها الذات إلى السيطرة على الموضوع من خلال الإمساك به في «بنىً قارة» وفي طائفة من «الأسس المؤبدة»... لقد أتاحت التأويلية أفقاً آخر من العلاقة بالكائن، أفقاً يجعل من الإصغاء ومن الحوار مسلكين إلى الفهم والتأويل. وبقدر ما يترتب على هذين المسلكين إقلاع وعدول عن الأخلاقيات المقترنة بالسيطرة وابتغاء الهيمنة، يترتب عليهما أيضاً سعي إلى فهم الكائن في ضوء حدوثه وتجليه، وفي ضوء إعرابه عن «غيريته» غير القابلة للبتر والانتقاص...

قد تسوغها سلط مذهبية، أو معرفية، أو منهجية. الفهم تؤتاه ذوات مؤولة تجل النص وتعظم قدره إلى الحد الذي لن يكون معه كل فهم من الفهوم إلا صيغة ممكنة من الإجابة عن الاستفهامات المنبثقة من كينونة ذلك النص. إنه ذلك الحدث المعرفي والأخلاقي الذي يتحقق ضمن استراتيجية استفهامية يتفاعل فيها المؤولون مع أسئلة النص واستفهاماته ويجتهدون في الإجابة عنها، وليس ما يتحقق ضمن استراتيجية استعلائية يتحول بموجبها النص إلى «مأمور» يمتثل لأوامر المؤولين وإملاءاتهم. الفهم في التأويلية القرآنية معرفة وأخلاق.

القسم الثاني

نحو نَمْذَجة للنصّ في التأويلية القرآنية

نحو نَمْذَجة للنصّ في التأويلية القرآنية

1.2. توطئة:

2. 1. 1. يعتبر إشكال نمذجة[أ] النصوص واحداً من الإشكالات النظرية البارزة التي تخوض فيها التأويليات المعاصرة وتنشغل بها. وعلى الرغم من أن الخوض في هذا الإشكال هو من صميم اهتمام هذه التأويليات ومن انشغالاتها القائمة على الإفادة من العلوم المعملة للنمذجة كالمنطق والإبيستمولوجيا واللسانيات فإننا نتصور أن التأويليات القديمة، ومنها التأويلية القرآنية، لها كذلك طرائقها المخصوصة في نمذجة النصوص وتمثيل صيغ انبنائها وتحققها.

إن أول ما ننطلق منه في هذه الفقرة التوطيئية هو بسط الكيفيات التي تتم بها نمذجة النصوص في التأويليات المعاصرة ومناقشتها لنخلص إلى اقتراح ما نراه نمذجة مناسبة تساعدنا على تنظيم مباحث التأويلية القرآنية، وتأطيرها في نموذج يسمح باستيعاب مختلف أبعاد النص القرآني وتمثيلها تمثيلاً نظرياً كافياً.

وفي ضوء هذه النمذجة المقترحة، نقوم في الفقرات اللاحقة بدارسة كل بعد على حدة من أبعاد النص في ارتباطه بالأنواع التأويلية التي تندرج تحته؛ ففي الفقرة (2. 2) التي نفردها للبعد التكويني نحلل بعض الأنواع التي تعتبر داخلة في المحددات التكوينية للنص كـ(أسباب النزول) و(المكي المدني)، أو كـ(الناسخ والمنسوخ) الذي يعتبر من الأنواع النصية المتوقف ضبطها على استدعاء معطيات البعد التكويني ومحدداته.

أما الفقرة (2. 3) المخصصة للبعد النصي فندرس فيها بعضاً من المباحث التي ترجع إلى البنيان الداخلي للنص، وذلك نحو: مبحث «الإعجاز»، ومبحث

(أ) modélisation

«الوضوح والإبهام»، ومبحث «التناسب». ومجموع هذه المباحث هو من بين ما يدرس فيه النص باعتباره وجوداً متعلقاً بذاته. . .

في حين نتناول في البعد التأويلي المباحث التي لها صلة بالحاجة إلى التفسير والتأويل، وبالمواقف النقدية المترتبة على المفاضلة بين التفاسير. . .

غير أن هذا البحث لن ينتهي إلى تلك النمذجة ولن يستقر عليها دون مقدمات نظرية ممهدة لذلك. لذا، يتعين البدء بذكر هذه المقدمات والإفصاح عنها لتتضح السبل التي قادتنا إلى اقتراح تلك النمذجة واعتبارها قادرة على تمثيل مختلف أبعاد النص على نحو ما صيغت في التأويلية القرآنية.

2.1.2. بداية، قد لا يحتاج الباحث في التأويلية القرآنية إلى كبير عناء ليستخلص أن الأنواع التي تأتي فيها معتنية بمكونات النص القرآني هي على درجة عالية من الكثرة والتشعب؛ فهي تجاوز عند بعض علماء القرآن المائة نوع [انظر: السيوطي، **التحبير في علوم التفسير**]، حيث نجد كل نوع منها متكفلاً بجانب من جوانب النص المتعددة، وذلك ضمن منظور شمولي لا يفرق بين ما يمكن اعتباره جوانب نصية كبرى وجوانب صغرى أو جزئية.

ولملاحظة هذا، يكفي الرجوع إلى أي من الكتب المصنفة في علوم القرآن لنجدها لا تشهد إلا على مدى تكثيرها من الأنواع التأويلية وتشعيبها لمحاور الاهتمام بمجمل جوانب النص ومكوناته. وهذه عينة ممثلة لذلك[1]:

- النوع الأول: المكي والمدني.
- النوع الثالث: النهاري والليلي.
- النوع التاسع: سبب النزول.
- النوع السادس عشر: في كيفية إنزاله.

---

(1) انظر فهرست هذه الأنواع في: [**الإتقان**، 1/ 14-17] للسيوطي. وللإشارة فقد جاءت عنده موسعةً ومفصلةً إلى ثمانين نوعاً، حيث رتبها على غير الترتيب الذي سار عليه الزركشي في **البرهان**، وأدمج بعضها في بعض، وفصل منها ما رأى أنه يستحق التفصيل. وعموماً، فقد تمكن السيوطي من وضع تصنيف شامل ومتكامل لمختلف الأنواع التأويلية التي درج على الخوض فيها من سبقه من علماء القرآن. . .

- النوع الثامن عشر: في جمعه وترتيبه.
- النوع الثامن والعشرون: في معرفة الوقف والابتداء.
- النوع الحادي والأربعون: في معرفة إعرابه.
- النوع الثالث والأربعون: في المحكم والمتشابه.
- النوع الخامس والأربعون: في عامه وخاصه.
- النوع السادس والأربعون: في مجمله ومبينه.
- النوع السابع والأربعون: في ناسخه ومنسوخه.
- النوع الحادي والخمسون: في وجوه مخاطباته.
- النوع الثاني والخمسون: في حقيقته ومجازه.
- النوع السابع والخمسون: في الخبر والإنشاء.
- النوع الثامن والخمسون: في بديع القرآن.
- النوع الثاني والستون: في مناسبة الآيات والسور.
- النوع الرابع والستون: في إعجاز القرآن.
- النوع السادس والسبعون: في مرسوم الخط.
- النوع السابع والسبعون: في معرفة تفسيره وتأويله...

إن أجلى ما تعكسه هذه العينة هو أن تعدد محاور الانشغال بالنص يمثل واقعاً لافتاً في التأويلية القرآنية. وهو الواقع الذي بقدر ما يفرض علينا أن نقره ولا نتغاضى عنه يفرض علينا أن نبحث عن شكل المنطق الذي يثوي خلفه ويستند إليه؛ ذلك أن الاكتفاء فقط بتأكيد ذلك الواقع من خلال القول إن الأنواع المذكورة هي في غاية من التشعب والتنوع يؤدي إلى تصور التأويلية القرآنية كما لو كانت مسالكها التي اصطنعتها لفهم النص مفتقرة إلى ناظم تتقاطع عنده وتتآلف. وبهذا لا يلغي مجيء التأويلية القرآنية على وفق ذلك النهج من تشعيب الأنواع وتكثيرها أن يكون لها منطق ما تتكئ عليه في ذلك؛ إذ خلف كل تشعيب يستتر ضرب من المنطق ويتخفى. فهل من سبيل تتيحه الأنواع أعلاه لكشف أوجه

الالتئام والانتظام التي تقوم بينها؟ وهل تسمح طبيعة العلائق الواردة بينها بإمكان ردها إلى نواة نظرية تتلاقى عندها وتتقاطع؟

لا شك أن تفصيل القول في هذين السؤالين لا يمكنه إلا أن يستحضر بعض الخلاصات التي انتهينا إليها في القسم الأول بخصوص الفروع والتخصصات التي يتشكل منها علم التفسير؛ فقد أكدنا حينئذ أن هذه الفروع لا تمثل كماً متفرقاً من العلوم لا رابط بينها، وإنما تمثل في اعتلاق بعضها ببعض منظومة موسوعية متفاعلة مقاصدها ومتكاملة. غير أن هذه الخلاصة، وإن كانت متصلة في صميمها بالهوية المعرفية للموسوعة التفسيرية، فإنها تساعدنا على كشف الصيغة التي يتحدد بها النص في التأويلية القرآنية، خصوصاً وأن التحليل الذي نعتمده لا يفصل في المباحث التي تتشكل منها هذه التأويلية بين كونها زوايا نظر متناسقة إلى النص، وبين كونها تبطن في دواخلها تحديداً له وصياغة نظرية للكيفية التي يتجلى بها ويتحقق.

3.1.2. ومن هذه الجهة، يصبح للسؤالين السالفين ارتباط وثيق بإشكال أعم هو إشكال نمذجة النصوص على نحو ما يجري اعتمادها في عموم التأويليات؛ فكل تأويلية قديمة كانت أو حديثة هي، بمعنى من المعاني، نمذجة للنص وصياغة تمثيلية للأنماط التي تفترض أنه يتجسد على منوالها ويتحقق. ومهما بدت بعض التأويليات غير منطلقة صراحة من نموذج نظري مثال تتصور النص منسوجاً ومصوغاً على شاكلته كما هو الشأن في التأويليات القديمة ومنها التأويلية القرآنية، أو بدت وكأنها تذهب إلى استحالة نمذجة النصوص كما هو الشأن في التأويليات ذات المنزع التفكيكي، فإن هذا لا ينفي، في اعتقادنا، أن تكون كل تأويلية هي مما تضمر في ثناياها تصوراً للنص ومنظوراً إلى الكيفية التي يبنى بها ويصاغ؛ فالتأويليات، على اختلاف أزمانها وأنظارها، هي أشكال من النمذجة الصريحة أو المستترة للنصوص؛ إذ تعد كل تأويلية، في المحصلة النهائية، تمثيلاً نظرياً للصيغة التي على شاكلتها يجري إنتاج الوقائع النصية وبناؤها.

غير أن الذين يذهبون مذهب استحالة النمذجة، أي يذهبون مذهباً يقضي باستحالة الاهتداء إلى نموذج مثال للنص، غالباً ما يقدمون حججاً وجيهة للدفاع عن ذلك [انظر: مولينو 1989: 40 - 50]؛ فالنصوص عندهم ليست من طبيعة واحدة، فهي متنوعة ومتباينة من جهة علاقتها بعضها ببعض، وهي مبينة أيضاً

على ضروب من التعقيد وعدم التجانس من جهة تشكلاتها وهوية كل منها. إنها، بعبارة أخرى، ليست مما يُنتحَى سَمْتٌ واحد في بنائها وتشكيلها. وهو ما يثير في وجه كل أسلوب من أساليب النمذجة طائفة من المشاكل والعوائق التي يمتنع معها انقياد النصوص في تعددها لهذا النموذج المجرد أو ذاك المقترح لتمثيلها. وهو الأمر الذي يفسر من جانب آخر انحسار عديد من النماذج المقترحة في التأويليات الحديثة، وتحديداً تلك التي اصطنعت للنصوص في مختلف البنيويات؛ إذ تُخَطَّأُ اليوم هذه البنيويات، لأنها أرادت أن تضفي على التعقيد الملازم لكل نص على حدة ضرباً من التنظيم الصوري الذي يختزل معانيه وتمفصلاته المركبة. [مولينو: 1989: 50].

فهل يجوز، بمقتضى ما تقدم من حجج، التسليم بعدم صلاحية أي شكل من أشكال النمذجة؟

إننا لا نعتقد ذلك، لأن الأمر يتوقف بالأساس على طبيعة الأسلوب النظري الذي بموجبه تتم نمذجة النصوص. وقد يكون من المناسب هنا الحديث عن أسلوبين مختلفين: أسلوب اختزالي[أ] ينزع إلى إخضاع النصوص، على تنوعها، لبناء تمثيلي مجرد إليه ترتد تشكلاتها وأنماط تمفصلها. وغالباً ما يتوسل في إقامة هذا البناء بالآليات المستمدة من اللسانيات الصورية، وذلك من منطلق يقضي بأن النصوص هي أعمال لغوية تقبل الاختزال إلى أساسها اللساني.

وعلى الرغم من أن هذا الأسلوب استمر فترة طويلة من القرن الماضي، حيث نجده طاغياً وإلى حدود الستينيات في عديد من الشعريات والسرديات البنيوية، فإنه مع ذلك تعرض لنقد مبكر لم يقيض له أن ينتشر ويطلع عليه سائر الباحثين إلا مع مطلع السبعينيات. ومضمون هذا النقد، كما تبلور في أعمال حلقة باختين، أن النصوص، في منظور الشعريات والأسلوبيات الشكلانية، تؤول إلى مجرد مقولات نحوية ولسانية مجردة؛ فهويات النصوص ومحتوياتها الجمالية يجري اختزالها إلى هوية وحيدة هي الهوية اللسانية الخالصة؛ الأمر الذي يترتب عليه أن كل عمل نصي يغدو عملاً مسكوكاً ومغلقاً على نفسه، أي يغدو عملاً معزولاً عن سياقة الخاص وعن سياق تفاعله مع مجمل النصوص المجاورة له.

(أ) réductionniste

وبهذا يؤدي الاختزال المجرى عليه إلى «تجميده في صيغة ملفوظ أحادي الحوار (= مونولوجي) تتعارض موضوعيته المتجسدة في كونه نسقاً من العناصر الصوتية والمعجمية والتركيبية، أي في كونه نسقاً ثابتاً ومطابقاً لذاته، مع من يقف من وراء إنتاجه (المنتج) ومن وراء تلقيه (المتلقي)». [فولوشينوف 1930: 266].

ولئن كان لهذه الخلاصة النقدية ما توحي به فإنها توحي بأن النص ليس ليختزل إلى هوية لغوية مجردة يكون من خلالها متطابقاً مع نفسه. إنه، على العكس من ذلك، كيان متشابك الأبعاد لا يمكن الفصل فيه بين أبعاده التكوينية المرتبطة بمنتجه وأبعاده التأويلية المرتبطة بقرائه ومؤوليه.

أما الأسلوب الثاني فيتميز بكونه متعارضاً في الصميم مع الأسلوب السابق؛ إذ ينطلق من أن الوقائع النصية لا تحدد إلا بموجب توافر أبعاد ثلاثة: بعد تكويني يرجع إلى صاحب النص، وبعد نصي يرتبط بالهيئة التي على منوالها تتحقق أبنية النص وتشكلاته الذاتية، وبعد تأويلي يرجع إلى الكيفيات التي يستقبل بها القراء والمؤولون ذلك النص.

وليس من شك أن النماذج المقترحة لتمثيل هذه الأبعاد لا تسلك في ذلك مسلكاً واحداً؛ إذ على الرغم من اشتراكها في كسر الانغلاق الذي آلت إليه النماذج البنيوية المحايثة فإنها تتفاوت في الأهمية التي تسندها إلى كل بعد من أبعاد العملية النصية؛ فجمالية التلقي [ياوس 1978] تسند إلى القارئ/المؤول موقع الصدارة في علاقته بالنص، وذلك لأن النصوص لا تكتسب قيمتها وحيويتها إلا في ارتباطها بمن يتولاها بالقراءة والتأويل. في حين تحظى مقاصد المؤلف في تأويلية هيرش [هيرش 1967] بموقع الأسبقية في الاهتمام، لأن النصوص في نظره لا تنوجد إلا بأصحابها ومنشئيها؛ مما يدعو إلى الكشف عن المقاصد والدلالات التي يبثونها فيها من دون أن يفيد هذا أي تعارض مع إمكان تأويل تلك النصوص تأويلات متعددة.

وإلى جانب هذا، هناك تأويليات أخرى تنظر إلى كل من المؤلف والقارئ على أنهما يمثلان معاً استراتيجيتين نصيتين تتحققان على نحو مضمر في النص؛ فالمؤلف والقارئ ليسا فقط بقطبين للعملية النصية يقفان على الخارج منها، بل إنهما أيضاً يتحققان فيها بوصفهما استراتيجيتين حيويتين من استراتيجياتها؛ إذ كما

يعمد المؤلف إلى بناء صورة ما لقارئ مثالي يفترض أن نصه موجه إليه فإن القارئ الفعلي (=الأمبريقي) يعمد بدوره إلى اصطناع صورة لمؤلف مثالي يفترضه مشاركاً له في تأويل ذلك النص. وبذلك لا يبقى المؤلف مجرد شرط إنتاجي للنصوص التي ينتجها، بل تغدو صورته المثالية فيها بمثابة «فرضية تأويلية» لا يجوز لقارئ فعلي أن يتجاهلها. [لمزيد من التفاصيل، انظر: إيكو 1979: 75-83].

وبما أن المقام لا يسمح بعرض العدد الوافر من التأويليات المعملة للأسلوب الثاني من النمذجة فإنه مع ذلك يمكن اختصارها إلى: تأويليات متجهة إلى المؤلف، وأخرى متجهة إلى القارئ.

فأما المتجهة إلى المؤلف، فيجري فيها البحث عن المقاصد الموضوعية للمؤلفين على نحو ما هي مضمنة في أعمالهم؛ ذلك أنه على الرغم من إعلان البنيويين «موت المؤلف» فإنهم لم يحولوا بذلك دون إعادة الحياة إليه في هذه التأويليات، أو بالأحرى دون انبعاثه فيها حياً لا يقبل أي نفي أو إلغاء. فما يميز النصوص على مر العصور هو أن المقاصد التي إليها يسندها المؤلفون لا تموت ولا تزول، بل تظل مبثوثة في ثناياها تقاوم عوامل التحول والتغير. إنها مقاصد لا تزداد عبر الزمن إلا رسوخاً وموضوعية، ومن دون إعادة بنائها من قبل قراء يحترمون فكر المؤلف وسياقه التاريخي لن يكون هناك أي «معيار» بين يدي أولئك القراء لاتقاء الفوضى التأويلية ودرء أسبابها. لهذا يدافع هيرش، بوصفه أبرز ممثل معاصر للتأويليات المتجهة إلى المؤلف، عن أنه «يتعين على أي تأويل صحيح أن يكون مما ينبني على إدراك القارئ ما يقصده المؤلف». [هيرش 1967: 126].

وأما التأويليات المتجهة إلى القارئ فتنطلق من افتراض يقضي بأن النصوص لا تتحدد إلا بما ينجز عنها من قراءات؛ فالنص لا ينتج ليظل مشدوداً إلى مقاصده الذاتية أو إلى مقاصد مؤلفه، إنه ينتج ليكون مراداً به إثارة اهتمام القراء واستقطاب مشاركتهم في فهمه وتأويله. ولعله حين يصبح بين يدي جمهرة من القراء فليس ليجبرهم على قراءته قراءة واحدة؛ بل إنهم يتعاملون معه باعتباره يتيح ما لا ينحصر من الإمكانات القرائية والتأويلية. وبهذا يغدو مركز الثقل الذي ينجذب إليه الاهتمام في العملية النصية مرتبطاً بالقارئ الذي لا تتحدد بالنسبة إليه طبيعة كل نص إلا باعتبارها استثارة لسلسلة لا نهاية لها من القراءات الممكنة.

غير أن الوضع الذي يشغله القارئ في هذه التأويليات بمختلف مشتقاتها ليس بالوضع المتفق عليه فيما بينها؛ فهو إذ يشغل في بعضها وضعاً متحرراً من كل علاقة تقيده بالنص على نحو ما تعكس ذلك تأويلية فيش [انظر: فيش 1980]، نجده في بعضها الآخر يشغل وضعاً موصولاً بالنص ومربوطاً به عبر قنوات من التواصل والتفاعل. [انظر: إيزر 1987].

لقد أضحى القارئ في منظور فيش أكثر من مجرد مؤول للنصوص ومستكشف لمعانيها. لقد أضحى سلطة مطلقة تتجاوز الحد الذي بموجبه يمكننا افتراض أي وجود موضوعي للنص، وكل من يقول بمثل هذا الوجود لا يعدو أن يكون واحداً ممن يصرون على التمادي في الوهم الوضعاني[أ]. ذلك لأن القراءة، بالنسبة إلى فيش، ليست مسألة كشف عن المعاني المحايثة في النصوص، ولا هي وسيلة لتمكينها من الإفصاح الذاتي عن نفسها. إنها بالأحرى خبرة ذاتية وسيرورة من تجريب ما يصنعه نص من النصوص بقرائه. إلا أن هذا الذي يصنعه النص بقرائه من خلال ما يستثيره فيهم من مشاعر واستجابات لا يلبث أن يصير في خبراتهم القرائية جزءاً لا ينفصل عما هم كذلك بالنص يصنعون؛ مما يجعل موضوع التأويل لا يتحدد في «بنية موضوعية» نبحث لها عن الشكل الذي تتعين به في النص، وإنما يتحدد في «تجربة القارئ» وخبرته الذاتية بمختلف الأعمال النصية. [إيغلتون 1983: 84-85].

وفي مقابل هذا التصور، يتحدد القارئ عند إيزر بما هو قطب في السيرورة التفاعلية التي تنبسط بين كل نص وتحققاته القرائية؛ فالقارئ لا يوجد هنا متحللاً من أية قيود يمكنها أن تربطه بالنص مثلما لاحظنا ذلك أعلاه. إنه ينطلق من النص ويأخذ على عاتقه مسؤولية «توضيح المعاني الكامنة» فيه. [إيزر 1987: 13-14]. وهو حين يضطلع بهذه المسؤولية، لا يجعل من نفسه ذاتاً مؤولة تنكب على موضوع، بل يعتبر أن كل قراءة هي حصيلة من التفاعل بين النص وقرائه؛ فالقراءة بالنسبة إلى إيزر ليست خبرة ذاتية بالمعنى المطلق للكلمة، وإنما هي خبرة تذاوتية تقوم فيها بين النصوص والأنحاء التي تتحقق بها لدى القراء أواصر وروابط لا يمكن إلغاؤها. وبهذا لا يأتي النص مختزلاً في مثل هذه القراءة لا

(أ) illusion objectiviste

إلى ذاتيته الخاصة ولا إلى ذاتية القارئ، وإنما يأتي «واقعاً في مكان ما بينهما». [إيزر 1987: 12].

4.1.2. بعد هذا العرض الموجز للتأويليات المذكورة، يمكننا من غير أي تردد تأكيد ما لاحظناه عليها سابقاً؛ فالسمة الغالبة على هذه التأويليات هي تفاوتها في الأهمية التي تسندها إلى كل بعد من أبعاد العملية النصية؛ ذلك أن المؤلف والنص والقارئ لا يحظون فيها بالمقدار ذاته من الاهتمام، فإذا كان بعضها ينصرف إلى العناية بالنص في حد ذاته، فإن بعضها الآخر ينصرف إلى العناية إما بمقاصد المؤلف وإما بمقاصد القارئ.

وليس من شك أن هذا التفاوت لا يظل في التأويليات المشار إليها مجرد تباين كمي في درجة الأهمية التي يحظى بها بعد من أبعاد العملية النصية. إنه أعمق من ذلك، لأنه تفاوت ينعكس نوعياً على هويات النصوص وعلى الكيفيات التي تتحدد بها في تأويلية أو في أخرى؛ فإذا كانت البنيويات قد انتهت، بإعمالها للاختزال، إلى نموذج مغلق للنص يستبعد فيه كل ما له علاقة بالإنتاج والتلقي، فإن الانفتاح الذي راهنت عليه التأويليات المتجهة إلى المؤلف أو إلى القارئ لم يكن انفتاحاً شاملاً ومحيطاً بكافة أبعاد العمليات النصية؛ ذلك أنه بالتركيز على بعد دون آخر، أو في أحسن الأحوال على تفاعل جزئي بين بعدين، فإن ثمة أبعاداً أخرى تظل بمنأى عن أي اهتمام. وحتى حين يُلتفت إليها كما يقع بالنسبة إلى القارئ في التأويليات المتجهة إلى المؤلف، أو كما يقع بالنسبة إلى المؤلف في التأويليات المتجهة إلى القارئ، فإن ذلك يبقى في حدود هامشية ولا يرقى إلى تصور تلك الأبعاد في إطار شمولي. الأمر الذي يترتب عليه اختلال واضح في درجة الأهمية وانعدام أي نظرة متوازنة إلى مجموع أقطاب العملية النصية. فتبويء النص في حد ذاته رتبة الصدارة في الاهتمام لا يمكن أن يكون إلا على حساب المؤلف والقارئ. كما أن تبويء أحدهما رتبة من ذلك القبيل لا يمكن أيضا أن يكون إلا على حساب أهمية القطبين الآخرين. وفي كل هذه الحالات يُتخذ القطب الذي يُنظر إليه على أن حقه الصدارة، مقياساً وحيداً وحاسماً لتحديد النص وصياغة هويته. [إيكو 1990: 29 (مع بعض التصرف)].

لهذا، وانطلاقاً من تلك الاعتبارات، نتصور أن الوقائع النصية لا تتحدد

استناداً إلى حظوة ما أو قيمة نضفيها على بعد معين دون غيره من الأبعاد الأخرى؛ ففي كل واقعة نصية تستوي قيمة الأبعاد التي منها تتشكل وبها تتحدد؛ وكل مفاضلة بينها ليست مرتبطة بصميم تلك الواقعة وبهويتها، وإنما بجهة النظر التي تعلي من قيمة بعد ما على حساب غيره من باقي الأبعاد.

إن كل نص هو أنماط متعددة من الوجود تتداخل فيما بينها وتتفاعل؛ فهو بقدر ما يوجد متعلقاً بمن أنتجه وأنشأه (=المؤلف) يوجد أيضاً متعلقاً بتحققه الذاتي (=النص في حد ذاته)، وبتحققاته القرائية والتأويلية (=القارئ/ المؤول). إنه لا يوجد إلا على هذا النحو الثلاثي الأبعاد الذي لا يستقيم معه أي صنف من صنوف الاختزال والابتسار [مولينو1989: 34]؛ فمجموع هذه الأبعاد هو ما به تتحدد هويات النصوص وأنماط وجودها؛ إذ ليست المسوغات التي تقضي باختزال العملية النصية إلى ذاتها أو بإسقاط جانب من أبعادها واطراحه إلا مسوغات نظرية بحتة تؤول بموجبها النصوص إلى تمثيلات خطاطية فاقدة لجوهريتها، أي فاقدة لمقوماتها ولشروط وجودها.

وبهذا المنظور الشامل إلى أبعاد العملية النصية يغدو ممتنعاً اتخاذ بعضها مقياساً لتمثيل البعض الآخر وتحديده؛ فالمقياس الأكفى لتمثيل المقومات الوجودية لأي نص هو النظر إلى كافة تلك الأبعاد في تعالقها وتداخلها؛ ذلك أن نظراً من هذا النحو هو الكفيل بالتعامل مع النصوص بما هي هويات غير منقوصة ولا مبتسرة. يضاف إلى هذا أن النصوص هي، قبل كل شيء، كائنات وليست موضوعات؛ فهي لا تستحيل إلى موضوع بملامح وقسمات مجردة إلا ضمن الحدود المعرفية لنظرية من النظريات النصية. أما خارج هذه الحدود فالنصوص كائنات ضاربة في العالم ومتجذرة فيه. وهي من هذه الجهة تعتبر سابقة على كل نزعة نظرية ومنهجية تتحول بمقتضاها إلى موضوعات مجردة خاضعة في تحديدها لمستلزمات تلك النزعة ومحدداتها. لهذا، ليست النظريات هي التي منها تنبثق النصوص وتخرج إلى حيز الوجود، أو هي التي تبث فيها مقداراً من الحقيقة وتكسبها ضرباً من المعقولية. إنها ليست سوى جسور وإمكانات تتيح الاقتراب من النصوص والتعرف إليها، خصوصاً وأن كل نص هو في كينونته خبرة نوعية بالحقيقة لا تتطلب منا غير ما يسمح ببيانها واستجلاء السبل الموصلة إليها.

ومن ثم، لا تمثل الأسبقية الأنطولوجية للنصوص على النظريات مجرد

تحصيل لما هو حاصل، أو مجرد تعلق بوضعانية واهمة؛ بل إنها تحيل على أن النصوص تأتي إلى الوجود وهي عبارة عن هويات مشبعة بالمعنى والحقيقة. ووفقاً لهذا، لا تستدعى النظريات إلا لتكون ما به نتيح للنصوص أن تكشف عن هوياتها وتفصح عن معاني وجودها؛ فالنصوص ليست "هويات خرساء" أو أشياء ساكنة لا حركة فيها ولا حياة لتتولى النظريات مسؤولية تحريكها وتكليمها. إنها أبعد ما تكون عن ذلك، لأنها حين تأتي إلى الوجود لا تأتي فاقدة لأي قدرة على الكلام؛ بل إنها تكون قادرة، وفي الآن نفسه، على التحدث عن ذاتها وعلى التحدث إلى الآخرين (=القراء) بوصفهم من يجعلون من حوارية النصوص واقعاً وفعلاً محسوسين.

وهكذا يبدو جلياً أن النمذجة التي نميل إلى تطويرها هنا هي تلك التي تأخذ بعين الاعتبار الكيفيات التي تتعين بها الوقائع النصية في الوجود؛ فهي نمذجة مركبة تتسع لتشمل كافة الأبعاد الوجودية التي تقف من وراء تشكل تلك الوقائع وانبثاقها. أما النمذجات الأخرى التي تقدم ذكرها، سواء منها الاختزالية أو غير الاختزالية، فلا ترقى إلى ذلك لأن النصوص تستحيل فيها إما إلى موضوعات مغلقة، وإما إلى كيانات بهويات منقوصة تارة أو شبه منعدمة تارة أخرى.

وإذا كان لهذه النمذجة المركبة التي نقترحها من دعامات تستند إليها فإنها تكمن بالأساس في أن كل واقعة نصية هي مما ينهض على مقومات ثلاثة متواشجات فيما بينها هي: المؤلف والنص والقارئ؛ فالتعامل مع الوقائع النصية لا يعتبر تعاملاً مع وقائع متحققة ومتعينة على نحو تام في الوجود إلا إذا كان مستحضراً لمجموع تلك المقومات من دون بتر ولا تجزيء. أما عندما يتم إسقاط المؤلف أو غيره من المقومات اعتماداً على مسوغات نظرية محددة فإننا لا نكون أمام وقائع نصية متحققة وإنما نكون أمام تمثلات تجريدية تُقَطِّعُ تلك الوقائع وتتمثلها وفقاً لمنطلقاتها المعرفية والنظرية .

إن النصوص، باعتبارها إنتاجات رمزية (=سيميائية)، ليست مشابهة ولا مطابقة لسائر الأشياء والظواهر الطبيعية التي تعنى بها العلوم الدقيقة؛ ففي هذه العلوم يكون الدارس أمام ظواهر مستقلة ومعزولة تؤول إليه مسؤولية رصدها وتفسير قوانينها. أما مع النصوص فيكون الدارس أمام ظواهر رمزية معقدة

ومتشابكة من جهات عدة: من جهة علاقتها بذاتها وبغيرها من النصوص، ومن جهة علاقتها بشروط إنتاجها وتلقيها؛ وهو ما يجعل من دراسة النص دراسة لـ«كائن معبر وناطق. وبما أن هذا الكائن لا يتطابق أبداً مع ذاته، فإنه ليس مما يمكن لمعانيه ودلالاته أن تنضب أو تنفد». [باختين 1979، عن تودوروف 1981: 41].

ولعل أوضح ما نستخلصه من هذا أن النص لا يَمثُل أمام الدارس بوصفه قطعة من الطبيعة ساكنة أو صامتة، بل بوصفه كائناً يعج بالحركة والحياة المتأتيتين فيه من قدرته المتأصلة على الكلام والحوار؛ الأمر الذي يمتنع معه اعتبار خطاب الدارس حول النص مجرد خطاب نظري واصف، إنه خطاب يتفاعل مع النص ويتبادل معه الحوار. وبهذا، فإننا لا نكون أمام نص واصف[أ] ونص موصوف يجري ضبطه وتقعيده انطلاقاً من النص الأول، وإنما نكون أمام نصين يتفاعلان فيما بينهما هما: نص المؤلف ونص المؤول (=الدارس). والعلاقة بين النصين هي أشبه ما تكون بعلاقة تناص[ب]؛ لأن المؤول لا يصف ولا يقعد موضوعاً ساكناً، بل يسعى إلى فهم النص من خلال محاورته والاقتراب عبر التواصل الحي من كينونته. [انظر: تودوروف1981: 39-40].

2. 1. 5. ولئن كنا نأخذ بمثل هذه النمذجة المركبة التي تنظر إلى النصوص وفقاً لانتظامها الثلاثي الأبعاد فذلك لا يعود فقط إلى ما يمكن اعتباره «روحاً جديدة» أضحت تميز وتوجه عدداً وافراً من التأويليات المعاصرة، وهي الروح المتمثلة في توخي التوازن عند التعامل مع أقطاب العملية النصية؛ ذلك أننا نلاحظ اليوم بموازاة الاهتمام الفائق بنظريات القراءة عوداً متنامياً إلى الاهتمام بالمؤلف وبالشروط التاريخية والتكوينية التي تقف من وراء ما ينتجه من نصوص. وكأنا بهذا العود هو نوع من إعادة الاعتبار إلى المؤلف وإلى «حقوقه» التي باتت مستباحة من قبل مؤولين لم يعملوا إلا على «إدخال النص في طاحونة [يستخلصون منها ما] يستجيب لغاياتهم» ومبتغياتهم [إيكو 1992: 23]؛ الأمر الذي تطلب من إيكو وهو يناظر جمهرة من التفكيكيين المناداة بضرورة أن تعامل

(أ) métatexte

(ب) intertexte

القصديات المرتبطة بأبعاد العملية النصية معاملة متوازنة تتساوى فيها أهمية قصدية القارئ مع أهمية قصدية النص وقصدية المؤلف، وذلك اقتناعاً منه بأن «حقوق المؤولين أخذت خلال العقود الأخيرة (وعلى حساب حقوق المؤلفين وحقوق النص) أحجاماً مبالغاً فيها». [إيكو: 1992: 21].

إن النمذجة التي نعتمدها إذن لا تكتسب مشروعيتها فحسب من هذه الروح الجديدة التي بدأت تسري معرفياً وأخلاقياً في قلب التأويليات المعاصرة، وإنما تكتسبها أيضاً من قدرتها على تنظيم كافة مباحث التأويلية القرآنية، وتمكيننا من تأطيرها فيما نتصوره انتظاماً نصياً ثلاثي الأبعاد؛ فقد انطلقنا في مستهل هذه التوطئة من كون المباحث التي تحفل بها كتب علوم القرآن، وإن كانت تتميز في ظاهرها بالكثرة والتشعب، فهي في باطنها تضمر منطقاً داخلياً لا يمكن الكشف عنه إلا بتجلية الكيفية التي صيغ بها منظور ما إلى النص في تلك التأويلية. لهذا، فحين نرجع ثانية إلى المباحث والأنواع التأويلية التي سطرنا عينة منها في بداية هذه الفقرة، فإن ما يلفت الانتباه فيها هو قبولها الانتظام في الهيكل العام للنمذجة المقترحة؛ فمباحث من قبيل: (المكي والمدني)، و(النهاري والليلي)، و(سبب النزول)، و(كيفية الإنزال)، إلخ هي مباحث متصلة في صميمها بالشروط التكوينية للنص القرآني. أما مباحث (المحكم والمتشابه)، و(المجمل والمبين)، و(التناسب)، ومجموع المباحث الإعجازية والبلاغية فتنتمي إلى ما يكون به النص القرآني تحققاً ذاتياً له قصوده ومراداته الخاصة؛ في حين ترجع المباحث التفسيرية المتصلة تحديداً بـ(معرفة تفسيره وتأويله) إلى الجهة التي من خلالها يتحقق النص متعلقاً بمفسريه ومؤوليه.

ومن هذا نستطيع الإقرار بأن التأويلية القرآنية ليست مجموعة متنافرة من المباحث التي لا منطق لها ولا ناظم، بل ما من مبحث فيها إلا ويوجد مرتبطاً ببعد محدد من أبعاد النص. وهو ما يتيح لنا إمكان الحديث في ثنايا هذه التأويلية عن تصور للنص تتكامل أبعاده وتتواشج فيما بينها، وذلك من دون أي تضحية ببعد معين أو استبعاده لحساب بعد آخر؛ فكل من البعد التكويني والنصي والتأويلي هو بمثابة المفاصل العامة التي يتمحور حولها التفكير في النص القرآني من أجل البلوغ إلى فهوم مقبولة وراجحة لمعانيه.

وإذا كنا ننطلق من أن المباحث والأنواع التأويلية التي خاض فيها علماء القرآن قد جاءت منتظمة في نمذجة للنص تنهض على الأبعاد المشار إليها فإن ذلك لا يعني أن هذه الأبعاد هي من طبيعة واحدة بالنسبة إلى مختلف النصوص؛ فالبعد التكويني يختلف من نص إلى آخر، لأن إنشاء النصوص لا يستند إلى إطار موحد من المحددات والعوامل الخارجية؛ بل إن لكل نص إطاره الخاص الذي يعتبر مرشداً إلى الفهم ومعيناً عليه. كما أن التحققات الذاتية للنصوص (= البعد النصي) لا تأتي منسوجة على هيئة مطابقة، وإنما تأتي على هيئات مباين بعضها لبعض ومتفاوتة؛ بالإضافة إلى أن كل نص هو مما يتحقق قرائياً وتأويلياً (= البعد التأويلي) على أنحاء شتى وليس على نحو واحد. وهذا ما يجعل من النمذجة التي نعتمدها نمذجة لا تنزع إلى التسوية بين النصوص في نص مجرد أو مثال، بل تأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل نص مثلما تعكسها كافة أبعاده ومقوماته الوجودية.

وانسجاماً مع هذا، لا يعتبر التعامل مع أقطاب العملية النصية،كما حصرناها في المؤلف والنص والقارئ، تعاملاً مع مجرد عناصر ينضاف بعضها إلى البعض الآخر. إنه بالأحرى تعامل مع استراتيجيات تتحقق في قلب العملية النصية، وتتداخل فيما بينها إلى الحد الذي لا تغنى معه إحداها عن الأخرى؛ فمنشئ النص لا يتحدد بما هو طرف يتموقع خارج ما ينشئه، بل إنه يتحدد بما هو جزء مندمج في استراتيجية الإنتاج التي تمتد لتشمل أيضاً كل ما يتصل بالقرائن السياقية والشروط التاريخية التي تقف من وراء تشكل نصه وانوجاده. وبذلك يمكننا التعامل مع النص بوصفه استراتيجية إنتاجية من «إعادة بناء القرارات التكوينية[أ]» التي منها نشأ وتولد [مولينو 1989.: 47]؛ فهذه القرارات لا تحيل فقط على القرائن والمحددات السياقية التي إليها يستند تشكل النص، وإنما تحيل أيضاً على جملة من المعايير التأويلية التي لا مناص من الاسترشاد بها في فهم معانيه ودلالاته.

كما أن الاستراتيجية التي بمقتضاها يتحقق النص على هيئة مخصوصة لا تجعلنا أمام بنية نصية معزولة ومنفصلة عما هو خارجها؛ فالتحقق الذاتي للنص

(أ) décisions poïétiques

لا يأتي مفصولاً لا عن استراتيجية الإنتاج ولا عن استراتيجية التلقي، وذلك لأنه يمثل المحور الذي تتقاطع عنده هاتان الاستراتيجيتان. إنه لا يحيل حصرياً على ما به يكون للنص قصوده الخاصة، بل يحيل كذلك على ما يتيح للقصود المرتبطة بالإنتاج والتلقي أن تتعين فيه وتتحيز؛ فهو مما تتجاور فيه تفاعلياً الإحالة على قصدية النص الخاصة، والإحالة على قصديتيه الإنتاجية والتأويلية. وبهذا يصير التحقق الذاتي لكل نص بمثابة «لحظة تحليلية» لا يتوقف فيها التحليل عن أن يكون صيغة جدلية من الذهاب والإياب بين ما يعتبر قصدية ذاتية لذلك النص وبين ما يمكن أن يرجع من قصدياته إلى استراتيجيات إنتاجه وتلقيه [ناتيي 1975 : 55].

وهكذا نخلص إلى أن النصوص أعقد من أن تمثلها نمذجات تقضي فقط بربطها بقصدياتها الإنتاجية والتكوينية الجاهزة كما ذهب إلى ذلك المتؤولة التقليديون، أو باختزالها إلى بنيات مجردة ومغلقة على نفسها كما فعل البنيويون، أو بالانصراف بها قطعاً إلى ما لا ينحصر من إمكانات تلقيها وتأويلها كما يسعى إلى ذلك التفكيكيون وأقطاب نظريات التلقي. لهذا، نعتقد أن النمذجة التي تأتى لنا الاهتداء إليها لا تلغي من حسبانها ذلك التعقيد ولا مظاهره التي تكتنف عموم العمليات النصية؛ فهي نمذجة مركبة يتعذر الفصل في نظرتها إلى النصوص بين ما هو متعلق بشروطها الإنتاجية والتكوينية (=البعد التكويني)، وبين ما هو متعلق بتحققاتها النصية (=البعد النصي) وبتحققاتها التأويلية (=البعد التأويلي). فكيف، إذن، كانت التأويلية القرآنية نمذجة من هذا القبيل للنص القرآني؟ وإلى أي حد عكست مباحثها وعياً بتداخل تلك الأبعاد وتواشجها؟

هذا ما سنبحثه في الفقرات الموالية...

2.2. البعد التكويني:

يندرج في هذا البعد عديد من المباحث والأنواع التأويلية التي خاض فيها علماء القرآن. وقد جاءت عندهم محددة في الأنواع الآتية:

النوع الأول: معرفة المكي والمدني.

النوع الثاني: معرفة الحضري والسفري.

النوع الثالث: النهاري والليلي.

النوع الرابع: الصيفي والشتائي.

النوع الخامس: الفراشي والنومي.

النوع السادس: الأرضي والسمائي.

النوع السابع: أول ما نزل.

النوع الثامن: آخر ما نزل.

النوع التاسع: أسباب النزول.

النوع العاشر: ما نزل على لسان بعض الصحابة.

النوع الحادي عشر: ما تكرر نزوله.

النوع الثاني عشر: ما تأخر حكمه عن نزوله وما تأخر نزوله عن حكمه.

النوع الثالث عشر: معرفة ما نزل مفرقاً وما نزل جمعاً.

النوع الرابع عشر: ما نزل مشيعاً وما نزل مفرداً.

النوع الخامس عشر: ما أنزل على بعض الأنبياء وما لم ينزل منه على أحد قبل النبي (ص).

النوع السادس عشر: في كيفية إنزاله.

[السيوطي، الإتقان، فهرست الأنواع)، 1/14-15].

ومما يلاحظ إجمالاً على هذه الأنواع أنها تنصرف كلها إلى تزويد المفسر بمادة وافرة من المعلومات والمعطيات التي يتصل بعضها بتحديد الأزمنة والأمكنة التي نزل فيها القرآن، ويتصل بعضها الآخر ببيان طرق الإنزال وكيفياته، وبتدقيق أول ما نزل وآخره.

ومن خلال مطالعة كل نوع على حدة، نجد أنواعاً تنبئنا بقرائن ومعطيات تكوينية تعود إلى الأزمنة والأمكنة الواقعية التي نزل فيها النص، ونجد أخرى تنقل معلومات ومعطيات «خارقة» تدخل في نطاق ما تتصوره الجماعة الإسلامية

جارياً على مقتضيات الغيوب. ومن أمثلة هذا ما يرد في النوع الرابع عشر بخصوص ما نزل من القرآن «مشيعاً» وما نزل «مفرداً»؛ إذ «من القرآن ما نزل مشيعاً وهو سورة الأنعام شيعها سبعون ألف ملك، وفاتحة الكتاب نزلت ومعها ثمانون ألف ملك، وآية الكرسي نزلت ومعها ثلاثون ألف ملك، وسورة يس نزلت ومعها ثلاثون ألف ملك (...)، وسائر القرآن نزل به جبريل مفرداً بلا تشييع». [السيوطي، **الإتقان**، 1/ 109].

ومن أمثلته كذلك ما يتعلق بالكيفية التي تلقى بها الرسول الوحي من جبريل؛ إذ يشار إلى طريقين: «أحدهما أن النبي (ص) انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملكية، وأخذه من جبريل. والثاني أن الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذه الرسول منه، والأول أصعب الحالين». [السيوطي، **الإتقان**، 1/ 125][2].

وليس من شك أن المرويات التي تنقل لنا معطيات خارقة من هذا القبيل تكتسي أهمية حاسمة في إضفاء طابع القداسة على النص القرآني. فمنها يتغذى التصور الإسلامي في القول بالمصدر الإلٰهي للوحي، وإليها يستند في تمثل ماهيته ومعرفة طرق تلقيه وكيفياته.

غير أننا لن نخوض في الأنواع التأويلية التي تقف عند مثل هذه المرويات وتدخل في عمق التفاصيل المرتبطة بها، وذلك لأن ما يهمنا فيها هو الجانب الذي تكون من خلاله بمعية الأنواع الأخرى إطاراً من المعطيات والخلفيات التكوينية المتصلة بتشكل النص القرآني؛ فالسمة الغالبة على هذا الإطار أنه يحيل على صنفين من المعطيات: أولهما: واقعي يتمثل في الأسباب والسياقات الزمنية والمكانية التي اقترنت بظرفيات التنزيل ومناسباته. والثاني: من طبيعة خارقة، ويتضمن كل ما يرجع من معطيات إلى المنشإ الإلٰهي للوحي، والطرق والكيفيات التي ألقي بها على الرسول.

ولئن كان لهذا التمييز بين صنفين من الخلفيات والمعطيات التكوينية من

(2) يمكن مراجعة مثل هذه الأقوال التي تتحدث عن كيفية الإنزال وعن معنى الوحي في:
- الزركشي، **البرهان**، 1/ 228-232.
- السيوطي، **الإتقان**، 1/ 125-130.

أهمية تذكر فهي تكمن أساساً في أن علماء القرآن جعلوا منهما أرضية موضوعية لتفسير النص وتمثل هويته؛ ذلك أنه على الرغم من أن لكل صنف منهما مجاله الإحالي الخصوصي، إذ يتفاوتان بين ما يحيل منهما على مقتضيات واقعية تتصل بأحوال المخاطبين بالقرآن، وبالسياقات الزمنية والمكانية للتنزيل، وبين ما يحيل على مقتضيات الغيوب والتعالي، على الرغم من ذلك فإن الوعي التأويلي لدى القدماء مزج بينهما وصهرهما في إطار تكويني واحد منه تُستمد المعايير والشروط الموضوعية للتفسير، وإلى معطياته الواقعي منها والخارق يُستند في تجلية هوية النص وتمثلها.

2.2.1. النص والسياق التاريخي: «أسباب النزول»

2.2.1.1. تمثل أسباب النزول واحداً من المباحث الأكثر اعتناء بالعلاقة التي تقوم بين النص القرآني وسياقاته التكوينية؛ فمن خلاله نستطيع الوقوف على الوقائع والظرفيات التي جاء النص مستجيباً لها ومتفاعلاً معها.

ومما سوغ ظهور هذا المبحث عند المفسرين واهتمامهم بقضاياه أن نزول القرآن كان «على قسمين: قسم نزل ابتداء، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال» [السيوطي، **الإتقان**، 1/ 82]؛ فالأول: هو ما نزل من غير أن يكون مستنداً إلى أية وقائع وأسباب خارجية، وآياته قليلة جداً. أما القسم الثاني: فهو الذي ترتبط فيه كل آية أو مجموعة من الآيات بأسباب للنزول خاصة ومحددة.

وبهذا اقترن القسم الأكبر من النص القرآني بطائفة من الوقائع والأسباب التي لم ينظر إليها على أنها مجرد معطيات تاريخية خارجية، بل تم التعامل معها على أنها خلفيات سياقية حيوية بالنسبة إلى من يريد فهم النص وتفسير معانيه؛ فمعرفة أسباب النزول، كما تحددت عند المفسرين وعلماء القرآن، هي أكثر من مجرد معرفة بإطار خارجي للنص؛ إنها معرفة بالأسباب والعلل التي تتيح فهماً أفضل وأكفى لحقائق الوحي ولإنحاء تدرج تنزيله بحسب الظروف والمناسبات. وفي هذا الخصوص يؤكد الواحدي في [**أسباب نزول القرآن**، ص10] أنه تمتنع «معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها». فأسباب النزول عنده لا تقف في حدود تزويد المفسر ببيانات ومعطيات تحيط بنزول الآية، بل تتعداها إلى تمكينه من تفسيرها وكشف القصود التي تقف من وراء

إنزالها. وبذلك، فهي تكتسي أهمية بالغة بالنسبة إلى المفسر، لأن الغاية منها هي غاية تفسيرية واضحة وليست غاية تأريخية.

وفي هذا الاتجاه كذلك اعتبر الشاطبي أن «الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع» [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 347]؛ فالجهل بأسباب النزول لا ينحصر في الجهل بالإطار الخارجي للنص وبما يحويه من وقائع وشواهد تاريخية، بل يمتد إلى النص لينعكس على الطرق الموصلة إلى فهمه وتفسيره. إنه جهل يوقع، بلغة القدماء، في شبه التفسير وإشكالاته؛ وهو بذلك يفضي بالنص إلى أن يصير عرضة لمساوئ الفهم، ولتفسيرات يغلب عليها طابع النزاع والفوضى. لذلك، لا تمثل معرفة أسباب النزول مسعى خارجياً[أ] يكتفى فيه بتحديد واقع النص ورصد سياقاته الظرفية، وإنما تمثل لحظة فهمية دقيقة لا ينفصل فيها داخل النص عن الشروط الخارجية لتشكله وتكوينه؛ فهي لحظة لا يستقل فيها كل من داخل النص وخارجه بنفسيهما، بل تزدوج فيها إحالتهما بعضهما على بعض؛ لأن النص بقدر ما يحيل من داخل تحققه الذاتي على وقائع نزوله ترتبط هذه الوقائع إحالياً بالنص لتمثل خلفياته السياقية والتكوينية المطلوبة في الفهم.

إن خارج النص، بكل ما يتصل به من قرائن ومعطيات، لا يهتم به في أسباب النزول من أجل البحث له عن المظاهر التي ينعكس بها في داخل النص؛ فمبحث أسباب النزول ليس مبحثاً «مرآوياً» يجري فيه رصد الأشكال التي تنعكس بها في النص معطياته وعناصره الخارجية. إنه مبحث يتولى صياغة المعايير التكوينية التي بمقتضاها يتوصل المفسر إلى فهوم وجيهة ومقبولة للنص القرآني. لهذا أقر المشتغلون بهذه الأسباب أنها «طريق قوي في فهم معاني القرآن». [السيوطي، **الإتقان**، 1/ 83].

وإذا كان ذلك كذلك فإنه بإمكاننا أن نتبين لماذا كان مبحث أسباب النزول واحداً من الفروع والتخصصات العلمية التي تتشكل منها الموسوعة التفسيرية [انظر: الفقرة 1 . 3]؛ فالقيمة المعرفية التي يحظى بها هذا المبحث، والمكانة

(أ) une démarche extrinsèque

التي يشغلها في تلك الموسوعة لا تقلان عن أهمية ما يجاوره من فروع ومباحث تفسيرية. لذلك صرفت أسباب النزول إلى الجهة التي تكون من خلالها معينة على فهم معاني القرآن؛ وذلك في اتساق تام مع مقاصد علم التفسير المتجهة، على نحو ما أوضحنا سالفاً، إلى كشف التجليات الدلالية في النص؛ فأسباب النزول بهذا ليست تخصصاً علمياً مستقلاً بذاته، وإنما هي واحدة من آلات التفسير وأدواته التي لا تستدعى إلا لتؤمن أقوم السبل الموصلة إلى الفهم والمعينة عليه. وهو ما عبر عنه ابن تيمية بجلاء حين قال: «ومعرفة أسباب النزول تعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب». [ابن تيمية، **المقدمة**، ص60].

2.2.1.2. غير أن ما يتطلب في هذا الخصوص تعميق البحث هو العلاقة التي افترض علماء القرآن أنها قائمة بين النص وأسباب نزوله؛ ذلك أنه إذا مكثنا عند سطوح تحديداتهم لتلك الأسباب، كما فعل بعض المعاصرين، فإننا سنضطر إلى مسايرته في القول بأن القدماء عجزوا عن الإتقان بوسيلة أخرى للوصول إلى أسباب النزول غير تلك المتمثلة في «الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات، ولم ينتبهوا إلى أن في النص دائماً دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص». [حامد أبو زيد، 1990، ص111]. وهذا يعني حسب هذا الدارس أن القدماء لم يدركوا أن في النص قرائن ودوال تحيل على وقائع النزول وسياقاته، وأنهم تعاملوا مع هذه الوقائع والسياقات كما لو كانت مجرد إطار خارجي للتفسير.

ولعل مما فات هذا الدارس أن القدماء جعلوا معرفة سبب النزول بمنزلة معرفة «مقتضى الحال»؛ فالشاطبي يربط بين معرفة أسباب النزول في علوم القرآن ومعرفة مقتضيات الأحوال في البلاغة. ومما يذكره في هذا الخصوص أن «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن. والدليل على ذلك [...] أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطَب، أو المخاطِب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحده، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك [...]. ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال [...]، ومعرفة

الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال». [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 347].

فمن كلام الشاطبي يتبين، إذن، أن أسباب النزول، التي هي بالنسبة إلى النص القرآني كمقتضيات الأحوال بالنسبة إلى كلام العرب، لا تمثل فقط إطاراً مرجعياً خارجياً؛ بل إن النص يضمر في دواخله ذلك الإطار ويستدعيه لأنه لصيق به ومقترن بمناحي تشكله. وبهذا لا يوجد النص عند علماء القرآن ولا يتحدد بمعزل عن إطاره الخارجي؛ فعن طريق استحضار هذا الإطار واستدعاء ما يرتبط به من قرائن ومقتضيات يتأتى الاهتداء إلى فهم مقاصد القرآن. أما حينما يتم استبعاد ذلك ويتعامل مع النص معزولاً عن سياقاته التكوينية فإن ذلك مما لا يقود فقط إلى إساءة فهم تلك المقاصد، وإنما يقود أيضاً إلى فوضى تأويلية عارمة لا رادع لها ولا ضابط.

لهذا لا يقف الربط المقام بين أسباب النزول ومقتضيات الأحوال عند الحد الذي يكون به للنص إطار خارجي ومستقل من الأسباب، بل يتعداه إلى أن النص ذاته لا يوجد إلا مقترناً بذلك الإطار وموصولاً به؛ فالعلاقة بينهما هي من قبيل العلاقة التي تقيمها الأقوال في البلاغة بمقتضيات أحوالها؛ إذ لا يفهم القول بلاغياً وهو مفصول عن مقتضياته المقامية أو مستقل عنها، بل يغدو القول ومقتضاه المقامي بمثابة موضوع واحد بالنسبة إلى التحليل البلاغي. وفي هذا يقول السكاكي: «ولكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بسبب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال». [**مفتاح العلوم**، ص168].

فالبلاغة بهذا لا تدرس الأقوال معتلقة بأنفسها ومستقلة عما يدخل في إنتاجها من شروط واعتبارات. إنها تدرس الأقوال في التباساتها الممكنة باعتباراتها المقامية المناسبة، وذلك لأهمية هذه الاعتبارات في فهم معاني تلك الأقوال، ولورودها في فهم مقاصد المتكلمين وأغراضهم.

ولعل هذا ما عناه الشاطبي حين أقام ذلك الربط بين أسباب النزول في

علوم القرآن ومقتضيات الأحوال في البلاغة. فكما لا يستقيم فهم الكلام بلاغياً ولا يتأتى الوقوف على مقاصده من دون ربطه بمقتضياته المقامية، فكذلك لا يستقيم تفسيرياً فهم القرآن وبيان مقاصده من دون وصله بأسباب التنزيل ومقتضياته.

ومن هذا المنطلق، إذن، نعتقد أن الدعوى القائلة بأن القدماء تعاملوا مع أسباب النزول كما لو كانت مجرد وقائع خارجية مفصولة عن النص، وأن مجهودهم لم يتعد الترجيح بين المرويات المرتبطة بتلك الوقائع، هي دعوى باطلة؛ إذ لو تنبه حامد أبو زيد إلى التأطير البلاغي لأسباب النزول كما صاغه الشاطبي لما قال بتلك الدعوى، ولما آخذ على القدماء عجزهم عن الوصول إلى القرائن الدالة في النص على تلك الأسباب؛ خصوصاً وأن التأطير البلاغي لما يوجد خارج كل قول أو نص ليس بذلك النوع من التأطير الذي تحكمه نظرة مرآوية أو انعكاسية لا تكون بموجبها الأقوال والنصوص إلا مرايا عاكسة لما يقوم خارجها. إنه تأطير بعيد كل البعد عن ذلك، لأن النصوص والأقوال لا تدرس فيه لذاتها ليبحث لها بعد ذلك عن الأوجه التي تعكس بها مظاهرها الخارجية؛ بل تدرس باعتبارها تضمر في دواخلها هذه المظاهر.

ومما يدعم، من جانب آخر، ما نذهب إليه بخصوص التأطير البلاغي القديم لأسباب النزول النتائج المتوصل إليها في عديد من الدراسات التداولية الحديثة؛ ففي هذه الدراسات ينظر إلى كل قول على أنه امتداد حيوي في المقام وتنظيم لقرائنه المختلفة. كما أن هذا المقام «لا يقوم خارج القول كما لو كان قوة آلية تؤثر فيه من الخارج. إنه يندمج في القول بوصفه عنصراً أساسياً من عناصر عملية بنائه الدلالي». [فولوشينوف، 1926: 191].

وبهذا نؤكد من جديد أن أسباب النزول لا تمثل، عند علماء القرآن، طائفة من الوقائع والقرائن السياقية المستقلة بذاتها عن النص، بل إنه يضمرها ويحيل عليها في دواخله؛ فهي غير منفكة عنه، لأنها مما يدخل في «الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال». [السيوطي، **الإتقان**، 1/ 82]. بل إن سبب النزول لا ينحصر دوره دوماً في الإعانة على بيان المعنى وإزالة الإشكال، وإنما يصير أيضاً ما يراد بالآية في عدد من السياقات؛ إذ يغدو السبب هو المعنى المراد بالآية.

وفي هذا يقول ابن تيمية في [**المقدمة**، ص60-61]: «وقولهم: نزلت هذه الآية في كذا، يراد به تارة أنه سبب النزول. ويراد به تارة أن هذا داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول عني بهذه الآية كذا».

وبهذه الوظيفة المزدوجة لسبب النزول، حيث يأتي من جهة معيناً على بيان المعنى ورفع الإشكال، ويأتي من جهة ثانية ليكون هو ذاته المعنى المراد بالآية، يتضح بجلاء أن علماء القرآن نظروا إلى النص نظرة لا ينفصل فيها داخله عن خارجه؛ فبقدر ما للنص تحققاته الداخلية المخصوصة (=علاقة النص بذاته) له أيضا مقتضيات خارجية (=علاقة النص بأبعاده التكوينية) لا يستقيم فهمه بتنحيتها وإقصائها؛ ذلك أن النص يتضمن في ذاته «قوة إحالية» على تلك المقتضيات، وهو يستمد هذه القوة من كونه نصاً نزل لينظم حياة الجماعة المسلمة ويوجهها في كافة مناحيها، أي من كونه نصاً يبطن الشروط التداولية لإعماله.

ولعله من هذا الجانب كانت لأسباب النزول عند القدماء فوائد تشريعية منها ما يرجع إلى «معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم»، ومنها ما يرجع إلى «تخصيص الحكم عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب»، إلخ [السيوطي، **الإتقان**، 1/ 82]؛ فالآيات المرتبطة بأحكام النص وتشريعاته لا يمكن الوقوف فيها على مقاصد التشريع من دون ربطها بوقائع التنزيل وسؤالاته؛ فهذه الوقائع هي بمثابة خلفيات ومقتضيات مفسرة لبواعث التشريع ودواعيه. وكل قول يقر بأنه لا طائل من الخوض فيها هو قول لا يعتد بالبعد التداولي للنص ولا يتبين فيه قيمة القوة الإحالية على نوع السياق الذي استلزم تشريع الحكم واقتضاه. لهذا لا يقيم النص بأسباب نزوله شكلاً من العلاقة التي تنعكس فيها شروطه الخارجية، وإنما يقيم بها شكلاً من العلاقة التداولية التي تتحدد بموجبها شروط إعماله في حياة المسلمين. . .

2.2. لكن الإشكال الذي يظل قائماً في "مبحث أسباب النزول" هو ذلك المتمثل في اعتقاد بعض القدماء أنه لا طائل تحته «لجريانه مجرى التاريخ» [الزركشي، **البرهان**، 1/ 22]. فهذا الاعتقاد يضعنا في صلب المفارقة القائمة بين الوحي باعتباره نصاً مقدساً يعلو على التاريخ، وبين أسباب النزول باعتبارها وقائع حدثت على نحو تاريخي في سياقات زمنية محددة.

وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد قد خُطئ قديماً انطلاقاً من أن لأسباب النزول فوائد وغايات تفسيرية فإن بعض المعاصرين أحياه من جديد وفكر في المفارقة المرتبطة به بصورة نلمس منها وكأن القدماء أخرجوا أسباب التنزيل من دائرة النسبية التاريخية وأدرجوها، بمقتضى اقترانها بالوحي وتبعيتها له، في دائرة الإطلاق والتعالي. وقد ذهب إلى ذلك الأستاذ علي أومليل حين أكد أن المفسرين فتحوا «أفقاً ممتازاً بابتكارهم مبحث 'أسباب النزول'، إلا أنهم وضعوا جهازاً كاملاً من التحديدات والمفاهيم الاحتياطية ليقطعوا كل صلة لهذه 'الأسباب' بالتاريخ. لقد انطلق مفهومهم لـ'أسباب النزول' من أن هناك أسئلة طرحت، وفي ظروف فذة، فجاء الوحي كجواب لها، ليكون تشريعاً قاراً. لقد كان وراء 'الجواب' 'سؤال'، إلا أن الجواب استقل بذاته ليتخذ صفة الشمول والإطلاق». [علي أومليل، 1991، ص49].

والحق أن هذا التحليل الذي من خلاله ينظر الأستاذ أومليل إلى أسباب النزول وكأنها «تاريخ فوق التاريخ» لا ينتبه إلى أن تلك الأسباب لا تنحصر وظيفتها فقط في الإبانة عن دواعي التشريع ومسوغاته، بل تتجاوز ذلك لتساعد المفسر على إيضاح كل ما نزل في النص عقب واقعة أو سؤال؛ بمعنى أن أسباب النزول لا ترتبط فقط بآيات الأحكام، وإنما ترتبط أيضاً بالجزء الأكبر من النص القرآني. وبذلك لا يستقيم التفسير ولا يمكن للفهوم المترتبة عليه أن تكون متسمة بالملاءمة التاريخية إن هو قام بصرف النظر عن تلك الأسباب، أو قام بافتراض أسباب أخرى لا صلة لها بالأسباب التابعة للسياق التكويني للنص؛ فالملاءمة تقتضي أن نفهم النص أولاً على نحو ما تجلى في سياقاته التنزيلية، لأنه ممتد في هذه السياقات وموصول بها؛ أما توجيهه إلى الجهات التي يكون بها مجيباً عن الأسئلة المتعاقبة على مر العصور فهذه مسؤولية تفسيرية وتأويلية متجددة تقع على عاتق المفسرين في انتسابهم إلى أزمنتهم وآفاقهم التاريخية اللاحقة، ولا تقع على عاتق مبحث أسباب النزول كما صاغه القدماء وحددوا طرائق الخوض فيه؛ ذلك أن هذا المبحث لم يتحدد عند القدماء كما لو كان اختزالاً لكل ما يتصل بتفسير النص، فهو ليس كذلك لأنه لا يعدو أن يكون واحداً من المباحث المساعدة لعلم التفسير على صوغ المعايير الملائمة لفهم النص في علاقته بجانب مخصوص من سياقاته التكوينية.

وبهذا المنظور تم التعامل مع أسباب التنزيل باعتبارها تمثل قرائن حيوية

تدخل في فهم النص وضبط معانيه؛ فهي بقدر ما تمثل قرائن سياقية واقعية وتاريخية ينبني عليها النص وتسمح بإيضاح مكوناته تغدو تبعاً لذلك قرائن «فوق تاريخية» تسمح، بعد اكتمال تنزيل النص، بأن تشتق منها معايير فهمه وبيانه؛ ذلك أن وقائع النزول استحالت عند علماء القرآن إلى معايير تفسيرية تعلو على الظرفيات التاريخية للنص، ولم تبقَ مجرد وقائع يلجأون إليها على نحو ما جرت تاريخياً؛ إذ مهما تغيرت أوضاع المفسرين عبر الأزمنة، ومهما تباينت حاجاتهم الفهمية، فإن اللجوء إلى وقائع النزول في علوم القرآن والاسترشاد بما تتيحه من معايير يمثلان مدخلاً مرجعياً قوياً إلى الفهم؛ ومن دون اللجوء إلى ذلك يصبح المفسر كما لو أنه أمام نص «عار» ومفصول عن اعتباراته الإنتاجية والتكوينية المناسبة؛ وهذا ما يقوده إلى الوقوع في شبه التفسير وإشكالاته بحسب تعبير القدماء، وإلى مساوئ الفهم بحسب تعبير المحدثين.

يضاف إلى هذا أن رجوع المفسرين إلى الوقائع الزمنية للنص ليس رجوعاً بغرض إقامة مطابقة تاريخية بين النص وتلك الوقائع. إنهم لا يتوخون بذلك إيجاد شروط محددة تتيح لهم ضبط «تاريخية» النص، وإنما يتوخون البحث عن الشروط الموضوعية التي تتيح لهم إمكان الفهم والتفسير. وعلى هذا الأساس اتخذ كل ما يرتبط بالسياق التاريخي للنص عند المفسرين وعلماء القرآن أهمية تفسيرية لا تأريخية؛ ذلك لأن القرائن والوقائع المرتبطة بذلك السياق لا تستدعى ليلتفت إلى مظهرها التاريخي المباشر، بل ليلتفت إلى ما به تكون أداة تفسيرية معينة على الفهم والبيان؛ فتاريخية تلك الوقائع ليست هي المقصودة بالنسبة إلى المفسر، لأنه لا يتصور أن النص القرآني نتاج تاريخي لها على نحو ما تكون سائر النصوص نتاجاً تاريخياً لشروطها. إنه يتصوره جواباً إلٰهياً على أسئلة وأسباب وقعت وأخرى يمكن أن تقع؛ لهذا حين يلجأ المفسر إلى أسباب التنزيل فهو لا يلجأ إليها ليتخذ منها عللاً تاريخية للأجوبة المتضمنة في النص، وإنما ليتخذ منها عللاً تفسيرية موضوعية تفتح أمامه سبل الفهم ومسالكه.

وفي هذا المنحى اهتدى المفسرون والأصوليون، وخاصة من يقول منهم: إن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، إلى آلية تقضي بـ«تعدية» الآيات التي نزلت في أسباب بعينها إلى غير أسبابها [انظر: السيوطي، **الإتقان**، 1/ 85-87]؛ وذلك لأن لغة النص وأبنيته الداخلية تسمح بذلك وتتيح إمكان تعميم أحكام

الآيات التي نزلت في أسباب خاصة على أسباب أخرى مستجدة تشبهها وتدخل في نوعيتها؛ فالأجوبة المتضمنة في النص ليست أجوبة فقط على سؤالات «تاريخية» اقترنت بزمن النزول، بل هي أجوبة تمتد لتشمل أيضاً ما يمكن أن يستجد في حياة الجماعة المسلمة من سؤالات وما يمكن أن يطرأ من أسباب. لهذا حين ربط المفسرون آيات من القرآن بأشخاص معينين عاشوا تاريخياً فترة الوحي، فإنهم «لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولائك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق (...). فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً ونهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته أيضاً». [ابن تيمية، **المقدمة**، ص59-60].

إن أبرز ما نستخلصه من كلام ابن تيمية أن السبب الأصلي للنزول لا يمثل فقط حالة سياقية تاريخية يحيل عليها النص ويمتد إليها، بل يمثل أيضاً نموذجاً مثالياً للممكن من الحالات السياقية التي تشبهه وتدخل تحت نوعيته؛ فالنص لا يكتفي ذاتياً بالإحالة الحصرية على سياقاته التاريخية الأصلية والمباشرة، وذلك كما لو كانت قوته الإحالية مقصورة على هذه السياقات. إنه بقدر ما يحيل على ذلك لا يكف عن الإحالة على السياقات المستجدة والمتولدة على مر التاريخ؛ فهو نص كما لا ينغلق على سياقه التاريخي الأصلي لا ينغلق أيضاً على جريان السياقات وتناسلها التاريخي من حوله.

وبهذا نخلص إلى أن علماء القرآن استطاعوا مجاوزة المفارقة القائمة بين النسبية التاريخية لوقائع التنزيل وبين التنزيل في حد ذاته من حيث إطلاقه وتعاليه؛ فقد ارتقت عندهم تلك الأسباب إلى مرتبة أضحت معها بمثابة نماذج وأمثلة نوعية للتفسير إليها يرتد المستجد من الأسباب والطارئ من الوقائع. وبذلك تأتى لهم إدراج هذه الأسباب ضمن استراتيجية تفسيرية بقدر ما أن الوعي حاصل فيها بهوية النص ومنشإه المتعالي هو حاصل كذلك بالإمكانات التي يتيحها ربط هذا النص بأسبابه إن على صعيد تحقيق مطلب موضوعية الفهم وملاءمته، أو على صعيد تفادي شبهه وإشكالاته.

2.2.2. النص والسياق الفضائي: «المكي والمدني»

1.2.2.2. إذا كان التحليل السابق لأسباب النزول قد كشف عن طبيعة العلاقة التي يقيمها النص بسياقاته الزمنية فإن ما يتعين علينا الآن بحثه بالتلازم مع ذلك هو إبراز الكيفية التي تحددت بها في علوم القرآن أيضاً علائق النص بفضاءات النزول ومواقعه؛ فمن المعروف أن علماء القرآن أفردوا لهذا مبحثاً خاصاً هو مبحث «المكي والمدني» الذي أخذوا فيه على عاتقهم ضبط مواقع النزول وتدقيقها، وذلك لما لها من صلة وثيقة بفهم مضامين النص وتبين دلالته.

وبنظرة إجمالية إلى هذا المبحث نلمس الجهد الكبير الذي بذله المفسرون وعلماء القرآن وهم يتتبعون بالرصد والاستقراء الفضاءات التي ارتبط بها الوحي وتدرج فيها تنزيله؛ إذ لا توجد سورة من القرآن ولا آية منه إلا وقد رصدوا السياق الفضائي الذي اقترنت به رصداً يعكس مدى العناية البالغة التي أولوها لمبحث ترجع القضايا المتناولة فيه إلى شكل من التأطير الفضائي لمكونات النص. لهذا جعلوا مبحث المكي والمدني يتبوأ منزلة علمية خاصة في علوم القرآن، واعتبروا أن «من أشرف علوم القرآن علم نزوله وجهاته وترتيب ما نزل بمكة ابتداء ووسطاً وانتهاء، وترتيب ما نزل بالمدينة كذلك، ثم ما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكي، وما نزل بمكة في أهل المدينة، وما نزل بالمدينة في أهل مكة، ثم ما يشبه نزول المكي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكي، ثم ما نزل بالجحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف وما نزل بالحديبية (...)، ثم الآيات المدنيات في السور المكية، والآيات المكية في السور المدنية، ثم ما حمل من مكة إلى المدينة، وما حمل من المدينة إلى مكة، وما حمل من المدينة إلى أرض الحبشة». [الزركشي، **البرهان**، 1/ 192].

إن أهم ما يلفت الانتباه هنا هو أننا أمام مبحث شكل لعلماء القرآن ذلك المجال الذي أتيح لهم فيه رسم خطاطة فضائية شاملة تضبط منازل الوحي ومواقعه التي احتضنت أطوار تشكله وانبنائه. وما يميز هذه الخطاطة أن الأمكنة التي تشير إليها هي أمكنة واقعية موجودة في العالم الخارجي، غير أنها لا تمثل للنص أمكنة «محايدة» وذلك كما لو كانت مجرد فضاءات جغرافية لا تقيم به إلا

ضرباً من التعلق الخارجي. إنها ليست كذلك، لأن مضامين النص تنبني عليها وتتحدد من خلال التفاعل معها؛ فالمكان هنا لا يمثل مجرد سياق فضائي خارجي اقترنت به أطوار النزول، إنه بالأحرى مقوم حيوي من مقومات البناء الدلالي للنص.

لذا، لم يكن اهتمام علماء القرآن بالتأطير الفضائي للنزول اهتماماً بغاية التتبع الخارجي لحركة الوحي وانتقاله من مكان إلى آخر، وإنما كان بغاية الإلمام بما يترتب على تلك الحركة من تطور داخلي لمضامينه ومعانيه؛ فلقد جاءت مضامين القرآن المكي وخصائصه البنيوية الغالبة متميزة من مضامين القرآن المدني وخصائصه؛ فالقرآن المكي ينتظمه تمفصل دلالي قائم على الدعوة إلى التوحيد، وبناء كيان الجماعة المسلمة عقدياً وأخلاقياً واجتماعياً. في حين يأتي التمفصل الدلالي الذي ينتظم القرآن المدني متمحوراً على تنظيم المعاملات وسن الفرائض والحدود[3]. والفارق بين التمفصلين هو فارق مرتبط بسياقين تطورت فيهما العقيدة الجديدة من بناء نفسها على أنقاض عقائد سائدة وثنية وغيرها (=السياق المكي)، وصولاً إلى إقامة الضوابط السلوكية والحياتية التي تنظم العلاقات وتوجه المعاملات (=السياق المدني).

وبهذا يمثل السياق المكي والسياق المدني قطبين فضائيين تشكلت فيهما مضامين الوحي، وتطورت موصولة تفاعلياً بهما؛ الأمر الذي ترتقي معه التفرقة بين المكي والمدني عند علماء القرآن إلى منطلق للتمييز في النص بين نمطين من تمفصله الدلالي؛ ذلك لأن «السور المكية نزل أكثرها في إثبات العقائد والرد على المشركين، وفي قصص الأنبياء. وأن السور المدنية نزل أكثرها في الأحكام الشرعية، وفي الرد على اليهود والنصارى، وذكر المنافقين، والفتوى في مسائل، وذكر غزوات النبي (ص)» [ابن جزي، **التسهيل**، 1/ 8].

وعلى هذا الأساس لم تكن هذه التفرقة مبنية على مجرد جرد خارجي لفضاءات النزول، أو على مجرد رصد لحركة انتقال الوحي من فضاء إلى آخر،

---

(3) للوقوف على مزيد من التفاصيل المرتبطة بخصائص المكي والمدني، نحيل على:
- ابن خلدون، **المقدمة**، ص96.
- السيوطي، **الإتقان**، 1/ 22-50.
- الزرقاني، **مناهل العرفان**، 1/ 189-192.

بل كانت تموقعاً في قلب النص وتتبعاً داخلياً لحركته الدلالية المتنامية؛ فالتفرقة هنا، وإن توسلت بمعيار خارجي هو معيار المكان، فإنها لا تقع خارج النص ولا تجري مفصولة عنه. إنها تقع في دواخله وتجري منطبقة على مضامينه؛ وهو ما جعل منها تفرقة دلالية تتيح للمفسر سبيل التعرف إلى هوية النص، والاقتراب من سيرورته التنزيلية.

2.2.2.2. ولعل ما يدعم، إضافة إلى ما سبق، كون التفرقة بين المكي والمدني هي تفرقة مرتبطة بداخل النص لا بخارجه أن علماء القرآن لم يستندوا فيها إلى المعيار المكاني فقط، بل استندوا أيضاً إلى معايير أخرى مستمدة من النص ومستنبطة منه؛ فمعيار الخطاب الموجه إلى المكيين والمدنيين، ومعيار طول الآيات المدنيات وقصر الآيات المكيات، ومعيار هيمنة موضوعات بعينها في السور المكية وهيمنة أخرى في السور المدنية، إلخ، هي مما جرى استنباطه من التحقق الداخلي للنص؛ فهي معايير لغوية وأسلوبية محايثة؛ لكنها توضح كيف يحيل النص من داخل تحققه الذاتي على سياقاته الفضائية، وكيف يضمر هذه السياقات ويجعل منها عنصراً من عناصر انبنائه الدلالي[4].

وتفصيلاً لهذا، اعتبر علماء القرآن أن «المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة». [السيوطي، **الإتقان**، 1/ 23]. وبما أن هذا المعيار، الذي «من جملة علاماته» مخاطبة المكيين بـ(يا أيها الناس) ومخاطبة المدنيين بـ(يا أيها الذين آمنوا)، لا يطرد بصورة كلية، فقد أُخذ به على وجه التغليب؛ ذلك لأن «سورة البقرة مدنية، وفيها، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: 21]... وسورة الحج مكية، وفيها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج: 77]. فإن أراد المفسرون أن الغالب ذلك فهو صحيح». [الزركشي، **البرهان**، 1/ 190].

(4) اهتدى بعض علماء القرآن إلى أن هناك طريقين لمعرفة المكي والمدني: أحدهما سماعي، والثاني قياسي؛ فالسماعي «ما وصل إلينا نزوله بأحدهما، والقياسي كل سورة فيها (يا أيها الناس) فقط، أو (كلا)، أو أولها حرف تهجٍّ، سوى الزهراوين والرعد، أو فيها قصة آدم وإبليس، سوى البقرة، فهي مكية. وكل سورة فيها قصص الأنبياء والأمم الخالية مكية، وكل سورة فيها فريضة أو حد، فهي مدنية». [السيوطي، **الإتقان**، 1/ 48].

وإلى جانب هذا المقياس الكمي المرتبط بدرجة استعمال العلامتين، أقيم الفرق بينهما كذلك على مقياس نوعي مرتبط بالمحتوى الدلالي لكل علامة؛ ذلك لأن «الغالب على أهل مكة الكفر فخوطبوا بـ(يا أيها الناس) وإن كان غيرهم داخلاً فيهم، وكان الغالب على أهل المدينة الإيمان فخوطبوا بـ(يا أيها الذين آمنوا) وإن كان غيرهم داخلا فيهم». [الزركشي، **البرهان**، 1/ 187] .

كما أن معيار الطول والقصر الملازم لمكونات النص شكل منطلقاً أسلوبياً للتمييز بين ما نزل بمكة وما نزل بالمدينة؛ فلقد «كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان (الرسول) بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نقل في سورة براءة في غزوة تبوك، وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته؛ بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت، وينزل الباقي في حين آخر. . . واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني من السور والآيات». [ابن خلدون، **المقدمة**، ص96].

إن أهمية هذا المعيار لا تستبين إلا بربط قصر مكونات القرآن المكي وطول مكونات القرآن المدني بنوع المضامين المهيمنة في كل منهما؛ فهو ليس معياراً شكلياً يخصص على نحو تجريدي كمية هذا المكون أو ذاك، وذلك كما لو أن استنباطه قد تم بمعزل عن طبيعة تمفصل المضامين وانتظامها في النص. إنه معيار مساوق للمضامين وتابع لها؛ لأن تنظيم المعاملات، وتشريع الأحكام، وغيرهما من المضامين المدنية تتطلب حيزاً لغوياً وأسلوبياً أوفى وأوسع لبسطها وتوضيح مراميها؛ في حين لازم الدعوة إلى التوحيد، وإثبات الرسالة، وغيرهما من المضامين المكية إيجاز العبارة وتكثيفها حتى يكون وقعها شديداً على السامع وتأثيرها قوياً.

ومن تفصيل هذه المعايير نستطيع القول إن التمييز بين المكي والمدني قائم عند علماء القرآن على منطلقات نابعة من داخل النص ومن كينونته الدلالية المتعينة. إذ لم يكن توسلهم بالمكان، باعتباره سياقا فضائياً خارجياً، إلا مدخلاً إلى الإحاطة بواحد من الأبعاد التكوينية[أ] للنص الذي لا يمكن فهمه من دون استحضارها.

(أ) poïétiques

وبهذا كانت الغاية المعرفية من مبحث المكي والمدني غاية فهمية وتفسيرية شأنها في ذلك شأن الغاية من مبحث أسباب النزول؛ فتتبع منازل الوحي واستقراء مواقعه ليسا بالمقصودين لذاتهما، لأن الغرض منهما لا ينحصر في صوغ خطاطة بفضاءات النزول، بل يتعداه إلى بيان ما لتلك الخطاطة من فائدة وأهمية تفسيريتين. لذا، لم يأت صوغ تلك الخطاطة على أي نحو وعلى أي منوال وكأنها لا تحيل إلا على المجرود فيها من الأمكنة والمواقع؛ لقد صيغت بناء على خلفية دقيقة وواضحة هي الخلفية التي تسمح للمفسرين بالوقوف على الترتيب التنزيلي للنص؛ فلمعرفة المتقدم في النزول والمتأخر يلجأ المفسرون إلى الخطاطة المشار إليها، لأنها بقدر ما تحيلهم على فضاءات النزول تحيلهم أيضاً على النظام الترتيبي للنص على نحو ما تحدد تنزيلياً.

3.2.2.2. وعليه نتصور أن انطلاق المفسرين من خطاطة بفضاءات النزول قد استتبعه بناء ما يمكن دعوته بـ«سُلَّم للفهم» لا ينظر فيه إلى مكونات النص إلا في ارتباط المتأخر منها بالمتقدم، أي في ارتباطها بالنظام الترتيبي للتنزيل. لهذا أكد الشاطبي أن «المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي. وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل. وإلا لم يَصُحّ». [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 406].

فالخطاطة الفضائية المصوغة في مبحث المكي والمدني هي أساساً خطاطة تفسيرية يراد بها بلوغ فهوم منسجمة مع النظام الترتيبي الذي على منواله جاء التنزيل؛ ذلك لأن مختلف التمفصلات الدلالية في النص مشدود بعضها إلى بعض، كما بينا في فقرة سالفة، بروابط تفاعلية لا يمكن تجاهلها أثناء التفسير؛ فالمتأخر في النزول لا يستقيم فهمه إلا بربطه بالمتقدم وبنائه عليه؛ مما يجعل التفسير هنا يتحرك ضمن سلم للفهم يراعي النظام الترتيبي للتنزيل، ويأخذ بعين الاعتبار كل مكون من مكونات النص موصولة مرتبته في ذلك النظام بالمراتب السابقة واللاحقة؛ وإلا لن يصح ذلك التفسير إذا ما تعامل مع أي مكون معدولاً به عن موقعه في النظام الترتيبي، ومفصولاً عما يشده إلى المكونات المتقدمة في النزول أو المتأخرة. لهذا، استند المفسرون إلى ما أسميناه تأطيراً فضائياً لمكونات النص، لأن هذا التأطير هو الذي يفضي لزوماً إلى الوقوف على

المواقع الترتيبية لتلكم المكونات، ولأنه أيضاً مما يستند إليه الفهم حين يجعل المتأخر مبنياً تفسيره على المتقدم.

ومن الأمثلة التي يُستدل بها في هذا الخصوص أن سورة البقرة، التي هي أول سورة نزلت على الرسول بالمدينة، رُبطت تفسيرياً بسورة الأنعام المكية التي نزلت «مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين»؛ فقد اشتملت سورة البقرة على ما يقرر «قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام؛ فإنها بينت من أقسام أفعال المكلفين حملتها، وإن تبين في غيرها تفاصيل لها؛ كالعبادات التي هي قواعد الإسلام، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرهما... وأيضاً فإن حفظ الدين فيها، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها. وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل؛ فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبني عليها، كما كان غير الأنعام من المكي المتأخر عنها مبنياً عليها». [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 407].

فما يتضح من هذا أن التأطير الفضائي للمكونات النصية لا يمثل فحسب منطلقاً موضوعياً لضبط ترتيبها في التنزيل، بل يمثل إضافة إلى ذلك ركيزة يعتمد عليها المفسر في الإبانة عن الوشائج الدلالية التي تجمع بين المتأخر والمتقدم من تلك المكونات. لهذا قيل: إن «من فوائد معرفة (المكي والمدني) العلم بالمتأخر، فإنه يكون ناسخاً أو مخصصاً، على رأي من يرى تأخير المخصص» [السيوطي، الإتقان، 1/ 22]؛ فالسبيل، إذن، إلى إدراك الوشائج الدلالية بين تمفصلات النص ومكوناته يتوقف هنا على تأطيرها فضائياً لمعرفة المكي منها من المدني؛ أي يتوقف على الإحاطة بواحد من الأبعاد التكوينية للنص الذي بمقتضاه يتحدد نظام ترتيبي للتنزيل يكون فيه المتأخر موصولاً دلالياً بالمتقدم ومشدوداً إليه.

وقد تأتى للشاطبي، اعتماداً على التأطير الفضائي الذي يسمح به مبحث المكي والمدني، أن يصوغ وبمنتهى الدقة الوشائج التي تربط دلالياً المتأخر في النزول بالمتقدم؛ فقد دله الاستقراء أن «معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه... وذلك إنما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله». [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 406].

فالترابط بين المتقدم والمتأخر، إذن، هو ترابط دلالي تؤكده الوحدة المعنوية للنص، ويدعمه الاسترشاد بالتأطير الفضائي للنزول. وهو ما يجعل أهمية مبحث المكي والمدني كامنة في تزويد المفسر بالقرائن التكوينية للوقوف على ذلكم الترابط وإدراك مظاهره المتنوعة في النص. إنه مبحث لا يقود فقط إلى التعرف إلى مضامين وتحققات دلالية معينة، بل يقود أيضاً إلى إدراك الوشائج والعلائق التي تنتظم هذه المضامين والتحققات وتجمع بينها؛ إذ ليست العلائق التي تقوم بين المجمل والمبين، أو بين المطلق والمقيد، أو بين العام والخاص، إلخ سوى مظاهر وتجليات نصية متنوعة لذلكم الترابط الدلالي على نحو ما صيغ استناداً إلى بناء فهم المتأخر من مكونات النص على المتقدم.

ولتدقيق هذا الكلام ينبغي تأكيد أن العلائق المشار إليها محايثة في النص ومتحققة في دواخله؛ لكن الاسترشاد فيها بالقرائن التكوينية التي يمدنا بها مبحث المكي والمدني هو مما يضفي على إدراكها طابع الموضوعية، ومما يكون به مبدأ وحدة النص أمراً معقولاً ومحسوساً. ذلك لأن هذه الوحدة ليست افتراضاً نظرياً مجرداً يختزل تلك العلائق، ويدخلها قسرياً تحت طائلته. إنها واقع دلالي تؤكده مظاهر التواشج والترابط المتنوعة بين مكونات النص، ويشهد عليه اللجوء إلى السياقات الفضائية لهذه المكونات؛ فاللجوء إلى هذه السياقات لا ينحصر دوره، كما أوضحنا، في الإبانة فقط عن مضامين النص وكشف طبيعة تمفصلها مكياً أو مدنياً، وإنما يتعداه كذلك إلى التدليل على وحدة النص وانسجامه.

لهذا يعتبر، في نظرنا، مبحث المكي والمدني مقترناً بالتصور القاضي عند علماء القرآن بوحدة النص وتلاحم أجزائه. بل إنه يمثل ما فيه تتحدد الخلفيات السياقية التي تجعل من تلك الوحدة واقعاً دلالياً محسوساً؛ الأمر الذي دعا الشاطبي إلى القول: «وإذا تنزلت إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك (أي وجدت المتأخر منها مبينا فهمه على المتقدم)، حذو القذة بالقذة. فلا يغيبن عن الناظر في الكتاب هذا المعنى؛ فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه». [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 407].

من هنا نخلص إلى أن السياقات الفضائية للنص، على نحو ما هي محددة

في مبحث المكي والمدني، هي سياقات مساعدة على الفهم ومعينة عليه؛ فعلى أساسها ميز علماء القرآن بين تمفصلين دلاليين محوريين في النص: أحدهما تشكل ممتداً في السياق المكي ومتفاعلاً مع مقتضياته، والثاني تشكل بدوره ممتداً في السياق المدني ومتفاعلاً مع مقتضياته. وكل من التمفصلين لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأنهما منتظمان في نص متلاحم الأجزاء ومترابط المكونات؛ الأمر الذي كان معه استدعاء تلك السياقات استدعاء لمنطلق تكويني موضوعي لا يفيد فقط في التمييز بين مضامين النص وتحققاته الدلالية المتنوعة، وإنما يفيد أيضاً في صوغ ما يجمع بينها من علائق وتواشجات.

2.2.3. النص والسياق الإنجازي: «الناسخ والمنسوخ»

2.2.3.1. من خلال ما تقدم عن مبحثي أسباب النزول والمكي والمدني، يتبين أن القضايا المتناولة فيهما تمكن من الوقوف على العلاقات التي يقيمها النص بالسياقات الزمنية والمكانية التي تحقق فيها؛ فهذه العلاقات لا تحيل فقط على معطيات وقرائن خارجية يضمرها النص ويستدمجها في دواخله، بل تحيل أيضاً على منطلقات تكوينية حيوية تساعد على فهمه وتفسيره.

وبهذا اطرد إدراج القضايا الراجعة إلى المبحثين المذكورين في إطار البعد التكويني للنص؛ لأن هذا البعد بقدر ما يمثل، في النموذج الذي نقترحه لتنظيم مباحث التأويلية القرآنية، مجموع الجوانب الخارجية الواقعية أو الخارقة التي تكشف عن سيرورة تشكيل النص يمثل أيضاً ذلك المدخل الموضوعي الذي تشتق منه الشروط والمنطلقات المفضية إلى إمكان الفهم والتفسير.

ومن هذا المنطلق كذلك، نريد أن نتعامل مع قضية الناسخ والمنسوخ لا باعتبارها مما يندرج في البعد التكويني للنص، وإنما باعتبارها من القضايا النصية التي لا يستقيم إدراكها إلا باستدعاء معطيات هذا البعد ومقتضياته؛ فهي قضية نصية ترجع إلى ما به يكون النص متعلقاً بذاته، لكن تحديدها وبيانها موقوفان على طائفة من القرائن والمقتضيات السياقية المتصلة بالبعد التكويني على نحو ما صيغت ملامحه في هذا البحث.

إن لمبحث الناسخ والمنسوخ ارتباطاً وثيقاً بما يبدو أنه «تناقض» في النص

و«تعارض» بين أحكامه؛ ففيه ينصرف كل من المفسرين والأصوليين إلى التدليل على أن أحكام القرآن وتشريعاته تستند إلى منظومة معيارية متجانسة لا اضطراب فيها ولا تعارض.

ولبلوغ هذا المسعى، شكل التوسل بمفهومَي الناسخ والمنسوخ مسلكاً إجرائياً دقيقاً إلى ضبط العلائق التي تقوم في النص بين ما يبدو متعارضاً من أحكامه وتشريعاته؛ إذ عن طريق الاهتداء إلى هذه العلائق وصياغتها صياغة واضحة ارتفعت الأسباب الموهمة بالتناقض وأُقرت للنص وحدته وانسجامه التشريعيان.

فالناسخ والمنسوخ، إذن، مفهومان إجرائيان يراد بهما تقعيد مظهر محدد من مظاهر الاختلاف النصي على نحو ما ينعكس في المكونات التشريعية للقرآن. وبهذا، فهما يندرجان في تصور عام يجعل من مظاهر الاختلاف المتحققة نصياً مظاهر لا يمكن ضبطها ولا فهمها إلا بردها إلى وحدة معنوية ناظمة لمجموع النص، وسارية على كافة تحققاته.

وعلى هذا الأساس، نظر إلى الاختلاف الوارد في النص القرآني على أنه اختلاف لا يقوض وحدته ولا يلغيها، لأنه من النوع الذي لا يقود إلى تفكك المعاني واضطرابها ولا إلى تناقضها وتعارضها؛ وهو ما حدا بعلماء القرآن إلى التمييز بين وجهين من الاختلاف: «اختلاف تناقض، وهو ما يدعو فيه أحد الشيئين إلى خلاف الآخر، وهذا هو الممتنع على القرآن؛ واختلاف تلازم وهو ما يوافق الجانبين، كاختلاف مقادير السور والآيات، واختلاف الأحكام من الناسخ والمنسوخ، والأمر والنهي، والوعد والوعيد». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 89].

وبهذا تكون العلاقة الجامعة بين الأحكام الناسخة والأحكام المنسوخة ملتئمة، حسب القدماء، في نوع محدد من الاختلاف هو المنعوت بأنه اختلاف تلازمي؛ ذلك أن طرفين واقعين تحت هذا النوع من الاختلاف لا يمكن أن يقوم بينهما تعارض من كل الجهات، إذ لو قام بينهما تعارض من هذا القبيل لاعتبر ذلك تناقضاً تاماً يستحيل معه الجمع بينهما في منظومة واحدة[5]؛ فما يجمع بين

(5) عديدة هي الأقوال التي يوضح فيها القدماء تصورهم لهذا النوع من الاختلاف، ومن بينها ما جاء عند أبي بكر الصيرفي في شرح **رسالة الشافعي**، حيث يقول: =

الناسخ والمنسوخ هو اندراجهما في منظومة تشريعية متجانسة تضبطها مبادئ داخلية وأخرى خارجية؛ فأما المبادئ الداخلية فمن مثل مبدإ «التدرج في التشريع»، ومبدإ اعتبار «الأمر بالتناقض ممتنعاً» لأنه تكليف بما لا يطاق. وأما المبادئ الخارجية فمتعلقة بمراعاة مقتضيات أحوال المكلفين، ومراعاة السياقات الإنجازية للأحكام[6].

ومن هذا الجانب، يغدو النسخ واحداً من المقومات الذاتية للبنيان التشريعي في النص؛ فهو ليس بمقوم اهتدى إليه نظر المفسرين والأصوليين من غير أن يكون النص ذاته مقراً به ومشيراً إليه. النسخ مصرح به في النص ولصيق بأحكامه باعتباره مقوماً ذاتياً من مقوماته التشريعية، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 106]، وفي قوله أيضاً: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 101].

وعلى هذا الأساس، يعتبر النسخ آلية محددة من الداخل للمنظومة التشريعية في القرآن؛ فهو لا يخرج الأحكام من منظومة إلى أخرى وذلك كما لو أن الناسخ يشكل منظومة تشريعية متناقضة جذرياً مع منظومة المنسوخ من الأحكام. النسخ يقع في المنظومة التشريعية نفسها ويخضع لمبادئها بصورة لا تفضي إلى تضارب الأحكام وانشطارها إلى منظومتين متناقضتين. إنه يأتي متوافقاً مع مقاصد المنظومة التشريعية في القرآن وتابعاً لمبادئها الداخلية والخارجية. وبذلك، فهو مما يكون به النص مستجيباً للواقع ومستوعباً لمتغيراته من دون أن تعرف أحكامه أي تناقض أو تنافر.

= «جماع الاختلاف والتناقض أن كل كلام صح أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض، وإنما التناقض في اللفظ ما ضادّه من كل جهة على حسب ما تقتضيه الأسماء، ولن يوجد في الكتاب ولا في السُّنّة شيء من ذلك أبداً، وإنما يوجد فيه النسخ في وقتين، بأن يوجب حكماً ثم يحله، وهذا لاتناقض فيه، وتناقض الكلام لا يكون إلا في إثبات ما نفي، أو نفي ما أثبت...». ذكره الزركشي في: **البرهان**، 2/ 53.

(6) انظر تفصيل القول في هذه المبادئ في:
- محمد مفتاح (1987)، **دينامية النص** (خاصة الفصل الذي يدرس فيه: الانسجام في النص القرآني).

إن النسخ آلية تتيح للبنية التشريعية في النص أن تنمو وتغتني في ارتباط وثيق بالواقع وفي تفاعل حي مع متغيراته. لهذا قيل: إن «النسخ مما خص الله به هذه الأمة لحكم، منها التيسير» [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 60]؛ إذ في التيسير على المكلفين ضمان لمصالحهم ومراعاة لمقتضيات أحوالهم. وبذلك لا يتحدد النسخ ولا يفهم إلا في ضوء تفاعل النص مع الواقع وانفتاحه على ديناميته، أي في ضوء جملة من الشروط والاعتبارات التداولية التي تراعى عند إقرار الأحكام وإعمالها، أو عند رفعها وإبطالها.

النسخ، إذن، لا يتحدد منفصلاً عن المحيط التداولي للنص، فهو يستلزم هذا المحيط من خلال مراعاة كافة الاعتبارات والمقتضيات السياقية التي تضمن للأحكام ملاءمتها التشريعية وإنجازيتها[أ] التداولية. لهذا جاء النسخ عند القدماء مقروناً بغايات ومقاصد تشريعية واضحة لا تخرج عما يعود على المكلفين بالمصلحة والمنفعة؛ فهو لا يكون إلا «بما هو خير للعباد في العاجل، وأنفع لهم في الآجل أو بما هو مثله ليمتحنوا ويثابوا». [النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، 1/ 400].

ومن هذا ننتهي إلى خلاصة أولية وهي أن النسخ، باعتبار ما تقدم، يكسب المنظومة التشريعية في القرآن كامل تآلفها وتجانسها. فهو من آلياتها الحيوية التي لا تفضي بالأحكام في علاقتها بعضها ببعض إلى أي شكل من أشكال التضارب أو التنافر. إنه ما به تنمو الأحكام وتغتني في اتساق مع المحيط التداولي للنص وتفاعل مع مقتضياته. وبهذا لا يمكن تصور نسخ وقع في حكم من الأحكام دون أن يكون مراعياً لذلك المحيط ومستجيباً لمقتضياته؛ إذ عن طريق هذه المراعاة جاءت الأحكام الناسخة والمنسوخة ملتئمة ضمن بنية تشريعية متجانسة معيارياً ومسوغة تداولياً.

2.3.2.2. ولعل أهم ما تفصح عنه هذه الخلاصة أن النسخ لا يتحدد إلا في علاقته الوطيدة بقرائن ومعطيات خارجية تعود إلى البعد التكويني للنص؛ فهو وإن كان يمثل آلية تشريعية محايثة، فإن بيانه موقوف على استحضار قرائن ذلك البعد ومعطياته السياقية والتداولية. لهذا كان أول ما نبه إليه القدماء عند التمييز

(أ) performativité

بين الناسخ والمنسوخ وجوب الاستناد إلى «النقل» من جهة، وإلى «علم تاريخ النزول» من جهة ثانية. وفي هذا يقول بعضهم: «إنما يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله (ص)، أو عن صحابي يقول: آية كذا نسخت كذا. . .(وذلك) لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر في عهده (ص)». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 71].

فالنقول والمرويات الصحيحة التي صاحبت تشكل النص في زمن النبوة هي التي عليها يُعتمد في تمييز الناسخ من المنسوخ حسب علماء القرآن. ومن ثم لا يخرج النسخ عن كونه مسألة نقلية، لأنه مما لا يعتمد في ضبط مواطن وقوعه في النص «قول عوام المفسرين، بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 71].

وعلينا أن نذكر في هذا الخصوص بأن هذه النقول قد سبق لنا أن اعتبرناها تدخل في نطاق مجموع المسبقات التفسيرية التي اقترنت بنزول النص وتناسلت مرافقة له في مختلف أطوار تشكله وانبنائه. وبذلك فهي تمثل بالنسبة إلى الناسخ والمنسوخ إطاراً مرجعياً من الفهم المسبق يتعذر مجاوزته عند إرادة تحديدهما والتمييز بينهما.

كما لا يتحدد الناسخ والمنسوخ أيضاً إلا بالرجوع إلى التاريخ، أي إلى تاريخ النزول، لأن به «يعرف المتقدم والمتأخر» [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 71]؛ فالآيات المتضمنة للأحكام الناسخة لا تأتي إلا متأخرة في النزول عن الآيات المنسوخة؛ ومن ثم لا يعتد في الناسخ والمنسوخ بترتيب التلاوة، وإنما بترتيب النزول[7].

إن للجانب التاريخي هنا أهميته الحاسمة في تمييز الناسخ من المنسوخ، فعليه سيترتب ربط وقوع النسخ في النص بتحقق دلالي محدد هو التحقق المقترن نزوله بالفضاء المدني؛ ذلك لأن هذا الفضاء هو الذي شرعت فيه الأحكام وجرى فيه

(7) يقول بعض علماء القرآن:
«ليس في القرآن ناسخ إلا والمنسوخ قبله في الترتيب، إلا في آيتين: آية العدة في البقرة، وقوله: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ﴾ [الأحزاب: 52]. وزاد بعضهم ثالثة؛ وهي آية الحشر في الفيء على رأي من قال: إنها منسوخة بآية الأنفال: ﴿وَٱعْلَمُوٓا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنفال: 41]. . .» ذكره السيوطي في **الإتقان**، 3/ 69.

سن القواعد المنظمة لحياة المسلمين العملية والسلوكية. أما الفضاء المكي فقد جاءت فيه مكونات النص مقررة للقواعد والأصول العقدية المتصلة بالتوحيد وإثبات الرسالة. وعلى هذا أكد القدماء أن «النسخ إنما وقع معظمه بالمدينة» [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 104]؛ في حين «لم يقع في المكي ناسخ» [السيوطي، الإتقان، 3/ 71]؛ لأن النسخ لا يقع فيما هو أصول وقواعد مؤسسة للعقيدة وضابطة لها.

من هنا يتبين أن الناسخ والمنسوخ لا ينفصل تحديدهما عن معطيات البعد التكويني للنص؛ فالمعتمد فيهما «النقل والتاريخ»؛ لأن النقل يحيلنا على زمن النبوة، أي على الفترة الزمنية التي تبلورت فيها الفهوم المرجعية المسبقة لكافة محاور النص الدلالية، ومنها محور الناسخ والمنسوخ. بينما يحيلنا التاريخ على النظام الترتيبي للنص(=الكرونولوجي) باعتباره نظاماً لا يتأتى الوقوف عليه إلا استناداً إلى معرفة دقيقة بالسياقات الفضائية للتنزيل.

فالنقل والتاريخ بهذين المعنيين معطيان تكوينيان حاسمان في التعرف إلى الناسخ من المنسوخ وضبطهما. ولنا أن نتصور مدى الصعوبة التي يمكن أن يلاقيها من يخوض في استنباط الأحكام، وحجم المنزلقات التي يمكنه أيضاً أن يقع فيها إن كان مفتقراً إلى معرفة تاريخية دقيقة بالتنزيل، أو جاهلاً بالنقول والمرويات المتعلقة بحصر الآيات الناسخة والمنسوخة.

فلقد كان القدماء مستشعرين غاية ما يكون الاستشعار لمثل هذه الصعوبة في التعامل مع الناسخ والمنسوخ، وكانوا على وعي بهذه المنزلقات وبما يمكن أن يترتب عليها من مخاطر ومن شبه ومساوئ تفسيرية. وفي هذا يقول أبو جعفر النحاس: «حدثنا محمد بن جعفر قال: أخبرنا عبد الله بن يحيى، قال: حدثنا أبو نعيم، قال: حدثنا سفيان الثوري، عن أبي حصين، عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: انتهى علي بن أبي طالب (ض) إلى رجل يقص فقال: أعلمت الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا. قال: هلكت وأهلكت». [النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، 1/ 410].

كما يقول أيضاً: «حدثنا بكر بن سهل، قال : حدثنا أبو صالح عبد الله بن صالح، قال : حدثني معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله الله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269]. قال:

المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدمه ومؤخره، وحرامه وحلاله، وأمثاله». [النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، 1/ 411].

ومن مثل هذين الأثرين وغيرهما نستشف عمق وعي القدماء بخطورة الخوض في مبحث قرآني يقود الجهل بقرائنه ومعطياته التكوينية إلى أوخم العواقب والمخاطر التفسيرية. لهذا امتنع على أي مفسر «أن يفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 59].

3.3.2.2. ولكي تستبين لنا استحالة ضبط الناسخ والمنسوخ من غير ربطهما بالمحددات التكوينية للنص، وجب علينا أن نوضح لماذا كان النسخ مختصاً بالقرآن المدني دون القرآن المكي. وفي هذا نعتمد على أبي إسحاق الشاطبي، لأنه استطاع بعمق لافت أن يعلل ذلك وأن يبينه ضمن حدود تفسيرية تأخذ مأخذ الاعتبار انسجام النص وتواشج تمفصلاته المكية منها والمدنية.

ومما يقوله في هذا الخصوص: إنه «لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية، والقواعد الأصولية في الدين، على غالب الأمر، اقتضى ذلك أن النسخ فيها قليل لا كثير؛ لأن النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً وإن أمكن عقلاً. ويدل على ذلك الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها؛ وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي البتة. ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى؛ فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها، والجزئيات المكية قليلة». [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 104-105].

إن وجاهة هذا التمييز لا تكمن في نظرنا فقط في تفريقه الدلالي الواضح بين المضامين التي تقبل أن يقع فيها النسخ وبين تلك التي لا تقبل ذلك، إذ ينتفي فيما يعود إلى الأصول والكليات العقدية، بينما يقع في الفروع والجزئيات العملية. إنها تكمن أيضاً في هذا الربط الحيوي الذي أقامه الشاطبي بين تلك المضامين والسياقات الفضائية التي نزلت بها. وبذلك مثلت هذه السياقات «ظروفاً تداولية مناسبة»[أ] لتسويغ وقوع النسخ من عدمه. مما لم يكن معه تمييز الشاطبي

(أ) circonstances appropriées

تمييزاً دلالياً فحسب، وإنما كان أيضاً تمييزاً تداولياً يأخذ في النسخ بعين الاعتبار المقتضيات السياقية التي تستلزمه وتسوغه.

لهذا نجده، بعد إقراره بأن النسخ مقصور على ما نزل معظمه بالمدينة، يثير من المسوغات والاعتبارات التداولية ما به يفسر ذلك. فالنسخ بالنسبة إلى الشاطبي «إنما وقع معظمه بالمدينة، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام. وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس أولاً للقريب العهد بالإسلام واستئلاف لهم؛ مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخيرة في الجملة ثم صار محدوداً مقدراً، وأن القبلة كانت بالمدينة بيت المقدس ثم صارت الكعبة، وكحل نكاح المتعة ثم تحريمه (...)، إلى غير ذلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم». [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 104].

فارتباط النسخ بمبدإ التمهيد (أو التدرج) في تشريع الأحكام ليس ارتباطاً بمبدإ تشريعي صوري لا يمت إلى مقتضيات الواقع بأي صلة. حقاً إن التمهيد، كما سلفت الإشارة إلى ذلك، مبدأ داخلي في المنظومة التشريعية القرآنية، لأنه مما يكون الغرض منه «تكميل» الأحكام و«تقويتها» و«تحصينها» بحسب ما ورد على لسان الشاطبي أعلاه. لكنه في كل هذا لا ينفصل عما يجعله متفاعلاً مع مقتضيات أحوال المكلفين في الزمان والمكان، ومراعياً لقدرتهم الامتثالية على تنفيذ الأحكام وإنجازها. وبذلك يغدو اتباع التمهيد في التشريع اتباعاً لنهج تدرجي بقدر ما يراعى فيه إكساب الأحكام قوتها وكمالها المعياريين يراعى فيه أيضاً كل ما يرجع إلى الواقع من مقتضيات واعتبارات تداولية مسوغة لوقوع النسخ وضامنة لسريان الأحكام المترتبة عليه.

لهذا كان التمهيد في الأحكام نهجاً مناقضاً في الصميم لكل «طفرة» تشريعية تنعطف بالناس من حال إلى أخرى انعطافاً ينعدم فيه ما يجعلهم مهيئين لذلك؛ فالأحكام التي تشرع على أساس مثل هذه الطفرة غالباً ما لا يجري فيها مراعاة ظروف المكلفين وأحوالهم، وغالباً ما تكون فاقدة بموجب ذلك لأي عمق تداولي يضمن لها ملاءمتها وإنجازيتها. أما التمهيد، فهو نهج تشريعي يروم الانتقال السلس بالناس من حال إلى حال أكثر نضجاً وارتقاء، وذلك استناداً إلى

شروط ومتطلبات نفسية واجتماعية يضمن بها هذا الانتقال أسباب نجاحه، ويحقق من خلالها غاياته ومقاصده التشريعية.

وفي هذا الصدد، لا يخرج ما يشير إليه الشاطبي من «تأنيس» و«استئلاف» عن تلك المتطلبات، فهما مما لا يتصور وقوع النسخ في الأحكام من دون استلزامهما. ذلك لأن النسخ في القرآن لم يكن حدثاً تشريعياً طارئاً ليس له ما يسبقه أو يمهد له؛ بل إنه يقع وهو موطأ له بممهدات يرجع جانب منها إلى مدى امتزاج الدين الجديد بنفوس المسلمين، وحصول بواعث الألفة والمران بينهم وبين أحكامه، ويرجع جانبها الآخر إلى توخي الكمال من خلال اعتماد سيرورة تشريعية تروم تقوية الأحكام وتحصينها وتكميلها.

من هنا إذن يتضح كيف يتوقف تحديد الناسخ والمنسوخ على معطيات البعد التكويني للنص، وكيف لا يتأتى إدراكهما إلا باستدعاء جملة من العناصر والمحددات السياقية والتداولية؛ ففي ضبطهما يعتمد على معطيات تاريخية وفضائية ونقلية على نحو ما تقدم. ومجموع هذه المعطيات لا تخرج عن البعد التكويني للنص، لأنها ملازمة لتشكله وتدرج تنزيله من جهة، ومساعدة على فهمه وبيانه من جهة ثانية.

وبذلك يمثل النسخ واحدة من الآليات النصية الداخلية التي لا يستقيم فهمها إلا بفتح النص على محيطه الخارجي. حقاً إنه آلية محايثة؛ لكن التعامل معه على ذلك النحو المغلق لن يتجاوز حدود اعتباره مظهراً من مظاهر الاضطراب داخل النص، وعاملاً من عوامل تقويض وحدته وانسجامه. لهذا مثل الاسترشاد في النسخ بمعطيات ومحددات تكوينية استرشاداً بما يدعم وحدة النص ويؤيدها؛ خصوصاً وأن المقتضيات السياقية والتداولية التي يستلزمها النسخ لم ينظر إليها على أن لا قبل للنص بها، أو أنها مجرد عناصر خارجية ذات قيمة هامشية. لقد نظر إلى تلك المقتضيات على أنها داخلة في تحديد النسخ وعلى أنها حاسمة في الوقوف عليه، وذلك لأنه يتطلبها ويحيل عليها. ومن ثم، فهي لا تساعد فقط على تحديده وتفسير الأحكام المترتبة عليه، وإنما تسوغه أيضاً من خلال الكشف عن الحكم والمقاصد التشريعية التي من أجلها وقع.

وبهذا لم ينفصل التعامل مع الناسخ والمنسوخ في التأويلية القرآنية عن

الحدود التي يكون بها النص كلاً متجانس الأجزاء ومتآلفها؛ فلهذا التآلف مظهران: أحدهما يُرجع فيه إلى عناصر النص ومكوناته الداخلية، والثاني يُرجع فيه إلى عناصره ومقتضياته الخارجية؛ الأمر الذي يجعل النسخ داخلاً في المظهر الثاني من التآلف، لأن تحديده متوقف كما بينا، على طائفة من المعطيات والمقتضيات التكوينية، ولأنه يمثل أيضاً إحدى الآليات النصية الحيوية التي من خلالها يأتي النص محيلاً على الواقع ومنفتحاً عليه. وبهذا الانفتاح وتلك الإحالة ارتقى النص إلى مرتبة من الوجود لا يقتصر فيها على تأمين الأسباب الداخلية لتآلفه الدلالي فحسب، وإنما يتجاوز ذلك إلى تأمين الأسباب الخارجية لتآلفه التداولي مع الواقع الذي يحيط به ويحيل عليه.

ومن هذه الجهة، ندرك في الأخير لماذا كان وقوع النسخ في النص القرآني مشروطاً بمراعاة ظروف المكلفين وأحوالهم؛ فمراعاة هذه الظروف والأحوال ليست إلا مراعاة لمقتضيات واعتبارات تداولية يستلزمها النسخ، لكونها تتصل من جانب بسياق إنجاز الأحكام المترتبة عليه، ولكونها تتصل من جانب آخر بقدرة المكلفين الامتثالية على تنفيذ هذه الأحكام والعمل بها...

3.2. البُعْد النصي:

يشمل البعد النصي مجموع المباحث التي تطرق فيها علماء القرآن إلى الجهات التي يكون بها النص تحققاً ذاتياً له وسائله وآلياته الخاصة في الإبانة عن معانيه والإفصاح عنها؛ فهو بعد يمثل في النمذجة التي نقترحها لتنظيم مباحث التأويلية القرآنية الكيفية التي صاغ من خلالها علماء القرآن العلائق القائمة في دواخل النص بين تجلياته وتحققاته الذاتية.

وقد جاءت المباحث المندرجة تحت هذا البعد كثيرة ومتنوعة؛ إذ منها ما يتناول لغة النص ويعنى بها في مستوياتها البسيطة والمركبة (أصوات، ألفاظ، تراكيب). ومنها ما يتناول آلياته الدلالية التي يتوسل بها في الإفصاح عن قصوده ومراداته الخاصة (المجمل والمبين، العام والخاص، المنطوق والمفهوم، إلخ). ومنها أيضاً ما ينكب على هوية النص لاستكشاف خصوصية ما ينطوي عليه من وجوه الإعجاز ومظاهره، إلخ...

ومن مراجعة هذه المباحث وغيرها مما له صلة بالتحققات الداخلية للنص، نستطيع الجزم بأنها ترد عند علماء القرآن على نحو يتقاطع فيه بعضها مع بعض تقاطعاً أتاح لهم الوقوف على هيئة النص، وسمح لهم بتمثيل الصيغة التي انتهوا إلى أنه يعرب بموجبها عن وجوده وعن هويته.

إن المباحث المنتظمة في البعد النصي هي مباحث تنصرف فيها عناية علماء القرآن إلى تجلية البنيان الداخلي للنص القرآني واستقصاء الخصائص والآليات التي يتميز بها. غير أن انصرافهم إلى هذا لا يعني أن البعد النصي يتحدد عندهم كما لو كان «لحظة تحليلية» مغلقة على نفسها، أي لحظة تتعامل مع النص باعتباره كياناً موغلاً في تجرده عن كل صلة له بقرائنه واعتباراته التكوينية، أو بمتطلباته وإمكاناته التأويلية. البعد النصي غير منفصل عند علماء القرآن عن البعدين التكويني والتأويلي للنص؛ فقد سبق أن رأينا كيف تتوقف آلية نصية داخلية هي آلية النسخ على معطيات البعد التكويني وقرائنه الخارجية. كما أن آليات نصية أخرى من قبيل: المحكم والمتشابه تتوقف بدورها، على نحو ما سنبين، على شروط ومتطلبات تعود إلى البعد التأويلي للنص. وبهذا لا يمثل البعد النصي في الوعي التأويلي لعلماء القرآن تلك اللحظة التي ينغلق فيها النص على نفسه، بل يمثل لحظة تتجاور فيها مختلف أبعاده وتتقاطع بصورة لا يعدو فيها أن يكون الفصل بين هذه الأبعاد مجرد فصل منهجي يتيح أفضل طريق إلى الاقتراب من النص وتمثيل كافة أنماطه الوجودية.

ومن هذا يغدو الاهتمام بالمباحث المندرجة في البعد النصي اهتماماً بما يكون به النص نمطاً من الوجود الذاتي الذي بقدر ما يستقل بنفسه ويحيل على قصديته لا يكف أيضاً عن الارتباط بنمطي وجوده التكويني والتأويلي، والإحالة عليهما.

وعلى هذا الأساس، سنخوض في الفقرات الآتية في تحليل جانب من هذه المباحث، وذلك حتى نبين كيف تعامل علماء القرآن مع ذاتية النص، وكيف اهتدوا إلى صياغة خصوصيتها.

2 . 3 . 1. النص بين الهوية والمغايرة: «الإعجاز»

2 . 3 . 1 . 1. يعتبر مبحث الإعجاز عند علماء القرآن من أهم المباحث التي أتيح لهم فيها تفصيل القول في المقومات والخصائص النوعية التي يتألف منها

النص القرآني ويتميز بها؛ فقد انصرفوا فيه إلى استجلاء هوية النص واستكشاف سماته الإعجازية التي بها ينماز من النصوص الأخرى ويعلو عليها.

ومن هذا المنطلق، نظر إلى الإعجاز من زاويتين: من زاوية هوية النص وتفرده الذاتي، ومن زاوية مغايرته للنصوص المجاورة واختلافه عنها. وهذا ما يفسر الدواعي التي ألجأت القدماء إلى عقد مقارنات وافية بين القرآن والشعر؛ إذ لا تخلو كتبهم المصنفة في علم الإعجاز، أو في علوم القرآن بوجه عام، من الإشارة إلى تلك المقارنات؛ فالباقلاني يخصص لذلك فصلاً مستقلاً من كتابه (**إعجاز القرآن**، ص76-82) يعرض فيه إلى «نفي الشعر من القرآن». بل يتبع هذا الفصل بفصل آخر يتطرق فيه إلى «نفي السجع من القرآن» [**إعجاز القرآن**، ص83-91]؛ وفي كل من الفصلين يحرص الباقلاني على نفي خصائص الشعر والنثر من النص القرآني ليخلص إلى أن له خصائص وأساليب معجزة لم يعهدها العرب الفصحاء لا في نصوصهم الشعرية ولا في نصوصهم النثرية؛ ذلك لأنهم «حين أورد عليهم القرآن، لو كانوا يعتقدونه شعراً، ولم يروه خارجاً عن أساليب كلامهم لبادروا إلى معارضته، لأن الشعر مسخر لهم سهل عليهم، ولهم فيه ما علمت من التصرف العجيب، والاقتدار اللطيف. فلما لم نرهم اشتغلوا بذلك، ولا عولوا عليه علم أنهم لم يعتقدوا فيه شيئاً مما يقدره الضعفاء في الصنعة، والمرمدون في هذا الشأن». [الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص79].

وما ينطبق على علاقة القرآن بالشعر ينطبق أيضاً على علاقته بالسجع، ذلك أنه «لو كان القرآن سجعاً لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلاً فيها لم يقع بذلك إعجاز. ولو جاز أن يقولوا هو سجع معجز، لجاز لهم أن يقولوا شعر معجز. وكيف والسجع مما كان يألفه الكهان من العرب، ونفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفي الشعر؛ لأن الكهانة تنافي النبوات، وليس كذلك الشعر». [البقلاني، **إعجاز القرآن**، ص84].

إن أبرز ما يمكن أن نستنتجه من هذه المقارنات بين القرآن وغيره من النصوص على نحو ما ترد عند الباقلاني أو عند مشتغلين آخرين بالإعجاز القرآني، أن نظرة المتلقين الأوائل إلى الإعجاز تأطرت ضمن أفق لتلقي النصوص متسم بهيمنة النص الشعري، ومتشبع بقيمه الفكرية وعاداته الجمالية؛ ذلك لأن النص القرآني لم يستقبل في أفق «فارغ» لا مكان فيه لأية نصوص

مرجعية قائمة، بل استقبل في أفق فكري وجمالي تؤسسه نصوص لها قيمها وعاداتها ومواضعاتها. وقد شكل الشعر عماد هذا الأفق ومعياره الفكري والجمالي في التلقي، فهو «ديوان العرب» الذي يختزن ثقافتهم وتجربتهم في الوجود، وتتكثف فيه خبراتهم اللغوية والإبداعية. وهو ما جعل النص الشعري لا يتحدد فقط باعتباره طرفاً في مقارنة «سلبية» تنفي عنه كل ما يتصف به النص القرآني من سمات الإعجاز ووجوهه، بل يتحدد أيضاً باعتباره نصاً يساعد بصورة منتجة و«إيجابية» على فهم القرآن وتفسيره. وهذا ما نلمسه بوضوح من كلام ابن عباس الذي قال فيه: «الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه». [السيوطي، **الإتقان**، 2/ 55].

فالرجوع إلى الشعر هنا هو رجوع إلى خلفية نصية يُستشهد بها على تفسير القرآن، ويستعان بها على شرح الغريب من ألفاظه والخفي من معانيه. لذلك، لم يُستدع الشعر في مقارنات القدماء إلا لكون أفق التلقي الذي احتضن القرآن واستقبله كان يجعل منه نصاً مرجعياً إليه يُستند في التمييز بين النصوص، ومنه يُنطلق في تبين هوياتها وتحديد نوعياتها.

2.1.3.2. غير أن مجيء النص القرآني على نحو مخصوص من النظم والتأليف لم تعهده العرب في نصوصها أحدث اضطراباً في صميم أفق التلقي، وأدى إلى زحزحة تقاليده واقتناعاته الراسخة؛ فحصلت في أول الأمر حيرة كبيرة تجلت في عجز طائفة من المتلقين عن إيجاد «التجنيس» الملائم للنص الجديد؛ إذ أراد البعض رده إلى الشعر، وأراد البعض الآخر رده إما إلى السحر أو إلى سجع الكهان أو إلى غيرهما.

وقد عكست **السيرة النبوية** لابن هشام هذه الحيرة، وذلك بنقلها للنقاش الذي نشب بين الوليد بن المغيرة ونفر من علية قريش بخصوص اللقب التصنيفي الذي عليهم أن يطلقوه على النص الجديد. ومما جاء في هذا النقاش بين القرشيين وابن المغيرة أنهم «قالوا: نقول كاهن، قال: لا والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه؛ قالوا: فنقول: مجنون؛ قال: ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقه، ولا تخالجه، ولا وسوسته؛ قالوا: فنقول: شاعر؛ قال: ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كله

رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر؛ قالوا: فنقول: ساحر؛ قال: ما هو بساحر، لقد رأينا السحار وسحرهم، فما هو بنفثهم ولا عقدهم؛ قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة»[8]. [ابن هشام، **السيرة النبوية**، 2/ 105].

إن أوضح ما يعكسه هذا النقاش أن العرب استعصى عليها، استناداً إلى أجناسها النصية السائدة، إيجاد خانة تصنيفية يمكن أن يندرج تحتها القرآن؛ فالخانات المعروفة لم تسعف في الانطباق عليه، لأنها اصطدمت بنص مغاير لضوابطها ومخالف لمواضعاتها. وهو ما ترتب عليه إقرار بخصوصية النص الجديد، واعتبار مواضعاته النوعية خارجة عن كل إمكان للمطابقة بينها وبين المواضعات النصية القائمة.

غير أنه يجدر التنبيه إلى أن هذا الإقرار لم يتأت له أن يطرد ويترسخ إلا بعد أن استنفد أفق التلقي كافة الإمكانات التجنيسية والتصنيفية المتاحة فيه؛ فقد جُرِّبت مختلف هذه الإمكانات، إلا أنها لم تفلح في إخضاع النص الجديد لقبضتها وللمعهود من مسلماتها؛ وذلك لأنها وجدت نفسها أمام نص «ليس له مثال يحتذى إليه، ولا إمام يقتدى به». [الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص131].

وليس من شك أن قصة الوليد بن المغيرة مع قريش دالة بقوة على مدى انحسار أفق التلقي، وعجزه عن الإتيان بشكل تجنيسي ملائم للنص الجديد؛ ذلك أنه بعد أن استنفد فيه اختبار نجاعة مجمل أشكال التجنيس السائدة بدا كما لو أن ذلك الأفق أضحى يعيش في صميمه حالة من التأزم والانحسار.

وقد كان أوضح تعبير عن هذه الحالة أن النقاش الذي جرى بين ابن

---

(8) تجدر الإشارة إلى أن قصة الوليد بن المغيرة تعرف بعض التنويع والتحوير من رواية إلى أخرى... لكن ذلك لا يؤثر في شيء في المضمون العام الذي تعبر عنه، ولا في العناصر السردية الأساسية المفيدة لذلك المضمون. وإلى جانب السيرة النبوية لابن هشام يمكن مراجعة تلك القصة في:
- عبد القاهر الجرجاني، **الرسالة الشافية** (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص122-126.
- الواحدي، **أسباب نزول القرآن**، ص468.
- السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول**، ص223-224.

المغيرة والقرشيين لم يخلص إلى رد القرآن وإخضاعه لأي من الأجناس النصية المتداولة؛ فمن يتأمل مآل ذلك النقاش سيجد أن المرامي التي من أجلها انعقد لم تبلغ لأنه دار ضمن دائرة مغلقة من «الاعتقادات» النصية الناجزة التي لم تكن تروم الاعتراف بخصوصية النص الجديد وبمغايرته للنصوص القائمة، وإنما كانت تروم طمس هويته وجره إلى التطابق القسري مع هذا الصنف من النصوص أو ذاك.

وأمام فشل ذلك النقاش وانتهائه إلى المآل المسدود، لم يكن هناك بد من إطلاق «تخصيص» اضطراري على نص عجز المتناقشون عن رده إلى ما تواضعوا عليه من أشكال التجنيس وضروبه؛ فعبارة «إن لقوله لحلاوة وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة» لا تدخل النص الجديد تحت شكل تجنيسي معين، بل تسعى إلى تخصيصه من خلال إبراز قوته وتأكيد مواطن الحسن والجمال الكامنة فيه. وكأن هذه العبارة مثلت أول إقرار ضمني بمحدودية أشكال التجنيس السائدة، خصوصاً وأن ابن المغيرة لم ينته إليها إلا بعد أن اجتاز أشواطاً من تجريب هذه الأشكال واختبار إمكان انطباقها.

يُضاف إلى هذا أن اللجوء فيها إلى نوع من التصوير الاستعاري لتخصيص القرآن لم يكن لجوءاً عادياً أريد به التوسع في وصف حدث نصي جديد. لقد مثل اللجوء إلى الاستعارة لتعيين ماهية القرآن لوذاً إلى ما يوحي بعجز أساليب التجنيس السائدة وعدم قدرة حقائقها الراسخة على استيعابه وتأطيره.

وفي هذا الخصوص، يشار في عديد من الدراسات البلاغية والاستعارية المعاصرة [انظر: مولينو 1979 (أ) و1979(ب)] إلى أن الأشياء غير المعهودة غالباً ما يُلجأ في تعيينها وتعريفها إلى الاستعارة؛ فهي تمثل تلك الأداة التي تسمح بأن نستعير من حقول الأشياء المعروفة بعضاً من سماتها لتعيين الأشياء الجديدة وتسميتها. وهذا بالضبط ما وقع لابن المغيرة، إذ لم يجد أمامه عند إرادته تعريف نص غير معهود إلا ما تتيحه بيئته الطبيعية من أشياء معروفة أمكنه استعارة بعض من سماتها وإضفاؤها على القرآن. فقد جعله بمثابة نخلة (=عذق) ثابتة الأصل وناضجة الفروع.

إن الخروج هنا إلى الاستعارة بديلاً عما ترسخ من عادات لتجنيس

النصوص وتصنيفها يمثل، في نظرنا، أقوى اختراق أحدثه النص الجديد في أفق للتلقي أمست تعيش مجمل اعتقاداته النصية حالة من الانحسار والانسداد؛ فالقبول بالاستعارة مسلكاً لوصف القرآن وتخصيص ماهيته النصية، وإن ظل في بدايته قبولاً متأرجحاً لم يجرِ التسليم النهائي به ولا إقراره التام في ذلك الأفق، فإنه سيعتبر تدشيناً لأول خطوة تنفتح أمام النص الجديد لانتزاع مكانته واعتراف المتلقين بخصوصيته.

لقد استحال على هؤلاء المتلقين، إذن، إدراج النص القرآني في أي من نماذجهم التصنيفية(أ) المعهودة، وامتنع عليهم جره إلى دائرة من «التطبيع»(ب) مع عاداتهم الجارية في تعيين النصوص والتمييز بينها. إنهم بقدر ما عجزوا عن إحكام قبضتهم على النص الجديد وإدخاله تحت طائلة السائد من أجناسهم النصية عجزوا أيضاً عن إخراجه من دائرة كونه نصاً مخصوصاً له بناؤه المتميز ومواضعاته التأليفية المتفردة؛ فكان العجز بهذا عجزاً مضاعفاً، لأنه كما استحال عليهم إدماج النص الجديد وحشره ضمن خانات النصوص القائمة، استحال عليهم أيضاً إقصاؤه والمصادرة على كينونته النصية.

لهذا كان اللجوء إلى الاستعارة لتعيين حدث نصي غير معهود تأكيداً لذلك العجز وإقراراً به من قبل متلق ليس كسائر المتلقين العاديين، بل هو متلق خبير بالنصوص وعارف بطبائعها. إنه يمثل بالنسبة إلى قومه سلطة مرجعية في التعرف إلى كافة الأنواع النصية والمفاضلة بينها. لقد كان ابن المغيرة، كما تحدثنا الأخبار الواردة عنه، «سيد قريش وأحد فصحائهم»؛ إذ لم يكن رجوع قومه إليه للتداول في أمر نص جديد إلا لما يحظى به فيهم من مكانة اجتماعية ورمزية رفيعة.

لكن مع كل هذه المزايا التي يتمتع بها متلقٍّ نموذجي للنصوص كالوليد بن المغيرة، ومع كثرة عناده ومكابرته من أجل أن لا يعترف بمشروعية نص ينقض المواضعات النصية الجارية، إلا أنه لم يعد كما كان في سالف الأمر متماسكاً مطمئناً؛ لقد أحدث له النص الجديد هزة عميقة في كيانه، وأضحى يعيش حالة

(أ) modèles classificatoires

(ب) normalisation

من «الفصام» التي يصطرع فيها الإنكار والعرفان، إنكاره خصوصية هذا النص وفرادته، وعرفانه بهما في الآن نفسه. وكأنه بحالته هذه صار يمثل عنواناً لحالة عامة امتدت لتطول عموم أفق التلقي، حيث لم يعد هذا الأفق أيضاً متماسكاً ولا مطمئناً كما كان، بل تسرب إلى أحكامه ويقينياته كثير من أسباب الاضطراب، وبدأت سلطه في التراجع والانحسار.

وترتيباً على هذا يلزم أن نتساءل: هل يصح الجزم بأن النص القرآني كان عاملاً حاسماً في ميلاد أفق جديد للتلقي وأفول أفق قديم؟

ذلك ما نميل إليه، لأنه مع توالي الاعتراف بخصوصية النص القرآني والتسليم النهائي بخصائصه الإعجازية، تغيرت عادات المتلقين في النظر إلى النصوص وتبدلت أحكامهم واعتقاداتهم المتداولة بشأنها. لقد تراجعت الحظوة التي كان يتمتع بها الشعر قبل مجيء القرآن، ولم يعد بذلك النص الذي يهيمن على أفق التلقي ويوجه قيمه الفكرية وعاداته الجمالية؛ فالهيمنة آلت إلى نص جديد آمن به المتلقون واقتنعوا أشد ما يكون الاقتناع بعجزهم عن كل إمكان لمعارضته أو إتيانهم بمثله. إنه نص يكتسب فرادته لا من كونه منسوجاً فقط على غير مثال سبق، وإنما يكتسبها أيضاً من كونه يعلو على كل صيرورة يؤول بمقتضاها إلى «مثال» لنصوص أخرى لاحقة تسعى إلى مضاهاته والنسج على منواله؛ فهويته الإعجازية نابعة إذن من هذا التقويض الجذري لفكرة المثال؛ إذ لا هو بالنص المنسوج على مثال سبق، ولا هو بمثال ممكن لغيره من النصوص المحتملة.

وبهذا الاعتقاد الذي أصبح ملازماً للنص القرآني تراجعت مكانة الشعر في سلم تقويم النصوص؛ وصار يشغل مرتبة تابعة لنص بوأه أفق جديد للتلقي مرتبة لا يمكن أن تضاهى ولا أن تنال. إنه نص لا يُنظر فحسب إلى مواطن الإعجاز الكامنة فيه من جهة تفرده الذاتي أو من جهة هويته المخصوصة، بل يُنظر إليها أيضاً من جهة مغايرته للنصوص الأخرى وتميزه منها. فهو نص يعلو بإعجازه على كافة الممارسات النصية القائمة والممكنة.

وعلى هذا الأساس لم يكن أمام الشعر إلا أن يتوارى إلى الخلف، لأنه لم يعد بذلك النص الذي يمثل للمتلقين أعلى درجات الكمال في إنتاج المعنى وقول الحقيقة. لقد آل هذا إلى نص جديد هو النص القرآني الذي صار يمثل للمتلقين

أكثر مما كان يمثله لهم الشعر، لقد صار يمثل لهم ذروة الإعجاز فيما جاء به من حقائق وفيما تضمنه من معان.

2.3.1.3. لكن التسليم بإعجاز النص القرآني وعلوه على النصوص الأخرى لم يكن ليتخذ منه القدماء مجرد مسلمة إيمانية تصرفهم عن الخوض فيه وتنأى بهم عن وصفه وبحثه. لقد جعلوا من الإعجاز موضوعاً مستقلاً للبحث والمعرفة؛ وابتدعوا لوصفه واستقرائه جملة من الأدوات المعرفية التي تمكنوا بها من نقل الإعجاز من حيز المسلمة الإيمانية إلى حيز آخر تحول فيه إلى موضوع قابل للتمثل والاستدلال المعرفيين؛ وكأنهم بهذا عكسوا إرادة قوية في الارتقاء بالإعجاز من مستوى الإيمان إلى مستوى العلم والمعرفة.

وقد تجلى هذا الارتقاء أول ما تجلى في الأقاويل الكلامية (= نسبة إلى علم الكلام) التي رامت تفسير ماهية الإعجاز واستكشاف وجوه تحققه في النص. ومن هذه الأقاويل يبرز قولان اثنان: أحدهما: ينسب إلى المعتزلة. والثاني: ينسب إلى الأشاعرة؛ فالقول الأول هو قول النظام، أحد رؤوس المعتزلة، الذي ذهب فيه إلى أن «الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم». [أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص225].

فهذا الرأي الذي قال به النظام هو ما سيعرف لدى سائر المعتزلة فيما بعد بمفهوم «الصرفة» الذي يفيد عندهم أن «الله صرف العرب عن معارضة (القرآن) وسلب عقولهم، وكان مقدوراً لهم؛ لكن عاقهم أمر خارجي، فصار كسائر المعجزات». [الزركشي، **البرهان**، 2/ 93-94].

وفي تعارض مع هذا الرأي ذهبت الأشاعرة إلى أن الإعجاز كامن في نظم القرآن وبنائه التأليفي المتفرد، «ذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد (...). فهذا إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم أنه خارج عن العادة، وأنه معجز. وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميز حاصل في جميعه». [الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص59-60].

وبصرف النظر عن تباين المنطلقات المذهبية التي توجه كل رأي على حدة، فإن ما يبدو لافتاً فيهما للاهتمام هو إرجاع الإعجاز إلى سببين متفاوتين:

أحدهما خارجي[أ]، جعله المعتزلة مرتبطاً بالقدرة الإلٰهية على منع العباد وصرفهم عن الإتيان بمثل القرآن. والثاني داخلي، يعود عند الأشاعرة إلى البنيان الداخلي للنص.

إننا هنا أمام وصف واحد للقرآن، لكن هذا الوصف يُفسر ويُتمثل من زوايا نظر متباينة؛ فبرد المعتزلة الإعجاز إلى القدرة الإلٰهية تكون قد حددت مكامنه في موانع وشروط مفارقة تعود إلى المتكلم بالقرآن، لأنه يستحيل تصور أي مشابهة أو تسوية بين الوضع الوجودي للمتكلم الإلٰهي والوضع الوجودي للمتكلم البشري؛ فبين وضع وجودي متعال وآخر بشري ينتفي كل ملمح تشبيهي يمكن أن يتخذ أساساً لأي مماثلة من المماثلات.

أما الأشاعرة فترد الإعجاز إلى الكلام الإلٰهي وإلى طريقته المخصوصة في النظم والتأليف؛ فالعجز عن معارضة القرآن لا يستند إلى مانع خارجي مثلما تقول بذلك المعتزلة، وإنما يستند إلى مانع كامن في دواخل النص؛ إذ يمثل النص ذاته، بتميزه وخصوصيته، مانعاً يحول دون الإتيان بمثله؛ فإعجازه لا ينفصل عن الأنحاء التي يتجلى بها نظمه ويتعين، خصوصاً وأن هذا النظم لا يكتسب فرادته فقط من نقضه للأعراف والعادات النصية الجارية، بل يكتسبها أيضاً من تقويضه لكافة المساعي التي يمكن أن تجعل منه مثالاً نصياً قابلاً للمحاكاة والاحتذاء. لذا، نظر إلى نظم القرآن على أنه «جنس مميز، وأسلوب متخصص، وقبيل عن النظير متخلص». [الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص175].

وبهذا يكون الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في النظر إلى الإعجاز وتفسير مكامنه اختلافاً بين من يرجعه إلى منشئ النص وقدرته «على صرف الهمم عن المعارضة»، وبين من يجعل منه خصيصة نصية ملازمة للقرآن ولصيقة بدواخله.

4.1.3.2. غير أن تطور البحث في الإعجاز دفع بعديد من العلماء إلى توسيع دائرته خارج الحدود الضيقة لذلك الاختلاف؛ فالرماني (المعتزلي) لم يعد

(أ) extra-textuel

يظهر له الإعجاز في جهة الصرفة أو في جهة الإخبار عن الغيوب فحسب على نحو ما كان يظهر ذلك لغيره من أوائل المعتزلة (النظام)، بل أضحى يظهر له من سبع جهات: هي «ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة؛ والتحدي للكافة؛ والصرفة؛ والبلاغة؛ والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة؛ ونقض العادة؛ وقياسه بكل معجزة». [الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ص75].

إننا هنا أمام ميل واضح نحو استكشاف الجهات التي يظهر منها الإعجاز وتعدادها، وكأن الغاية من الاهتمام بالإعجاز لم تعد تنحصر في تفسيره تفسيراً مذهبياً محدداً، بل صارت تتجه أيضاً إلى إيجاد الآليات المعرفية القادرة على استكشافه واستقرائه. ومن هذه الآليات تبرز البلاغة لأنها تمثل تلك المعرفة التي بقدر ما تمكننا من الوقوف على بلاغة القرآن تمكننا أيضاً من الوقوف على تميز هذه البلاغة وتفوقها على ما يأتي به سائر البلغاء من الناس.

لهذا جعل الرماني البلاغة على ثلاث طبقات متفاوتة وليس على طبقة واحدة؛ إذ من البلاغة «ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة؛ فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس». [الرماني، **النكت**، ص 75].

وإذا كان الرماني يكتفي بجعل البلاغة جهة من بين جهات عدة يظهر منها إعجاز القرآن فإن من العلماء من ارتقى بها إلى مرتبة من الشمول والتعميم لتصير عنده ما به تنجلي خصوصية النص القرآني وتتبدى هويته الإعجازية. لقد صارت البلاغة عند فقيه ومحدث كالخطابي، صاحب رسالة **بيان إعجاز القرآن**، أهم أداة معرفية قادرة على تجلية مناحي الإعجاز وشرح أسراره. وهي تتبوأ عنده هذه المكانة لأنها لا تقتصر في رصد الإعجاز على المتفرق في النص من وجوهه ومظاهره، بل إنها تنظر إليه باعتباره خصيصة عامة تطول مجموع النص وتسري على كافة أجزائه.

لهذا لم يقتنع الخطابي بالحجج التي يستند إليها من يرجعون الإعجاز إلى وجوه تظهر في مواطن جزئية ومتفرقة من النص بما فيها الوجه الذي يكمن في الإخبار عن الغيوب؛ فهذا الوجه لا يشك أحد في أنه «نوع من أنواع إعجازه،

ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن، وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها، فقال: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 23] من غير تعيين، فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا إليه». [الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص23-24].

إن توسل الخطابي بالبلاغة أداة لتجلية إعجاز القرآن لا ينهض على تصور «تقني» ضيق للبلاغة لا تعدو أن تكون بموجبه طائفة متفرقة من الأساليب البيانية، أو أنواعاً متناثرة من المحسنات البديعية، أو ضروباً متفاوتة من الكلام الخبري والإنشائي. لقد توسل ببلاغة هي أقرب إلى بلاغة النص منها إلى بلاغة الجملة أو العبارة. إنها بلاغة تنظر إلى الإعجاز في مجموع «نظوم التأليف» التي جاء النص القرآني منسوجاً على شاكلتها، وليس في بعض وجوهه الجزئية؛ ذلك لأن «القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني، من توحيد له عزت قدرته، وتنزيه له في صفاته، ودعاء إلى طاعته، وبيان بمنهاج عبادته، من تحليل وتحريم، وحظر وإباحة، ومن وعظ وتقويم وأمر بمعروف ونهي عن منكر، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق، وزجر عن مساوئها، واضعاً كل شيء منها موضعه الذي لا يرى شيء أولى منه، ولا يرى في صورة العقل أمر أليق منه». [الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص27-28].

فمكمن الإعجاز، إذن، هو في نظوم التأليف التي تلتئم داخلها هذه المعاني، وفي المواضع المناسبة التي يشغلها كل معنى داخل النص؛ خاصة وأن «الإتيان بمثل هذه (المعاني)، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قوى البشر، ولا تبلغه قدرهم، فانقطع الخلق دونه، وعجزوا عن معارضته بمثله أو مناقضته في شكله». [الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص28].

وبهذا، فالبلاغة التي يرتضيها الخطابي أداة لوصف الإعجاز هي بلاغة لا ينحصر دورها في الوقوف على تشبيهات القرآن ومجازاته، أو في الكشف عن محسناته وتفسير المعاني المستلزمة من خطاباته، بل يمتد ليحيط بالنظوم النوعية التي تلتئم داخلها معانيه. فما عليه مدار البلاغة، وما منه يظهر الإعجاز ويتبدى لا يخرج عن هذه النظوم التأليفية المخصوصة التي يتفرد بها النص القرآني ويتميز بها.

إن بلاغة منحصراً دورها في الإبانة عن وجوه من الإعجاز متفرقة هي بلاغة لا تأبه بوحدة النص وانسجامه؛ إذ إن أقصى ما يمكن أن ترومه هو أن تُعدد تلك الوجوه إلى ما لا نهاية دون أن ترقى إلى لَمِّ شتاتها وتبين ما يجمع بينها ضمن نص لا يعتبر حاضناً فقط لوجوه من الإعجاز لا نهاية لها، بل يعتبر ذاته هوية إعجازية. لهذا اقترح الخطابي بلاغة تطمح إلى وصف إعجاز النص القرآني، وليس بلاغة تكتفي فيه برصد متفرق للجهات التي يظهر منها إعجازه. إنه لا يقتصر في هذه البلاغة «على مفرد الألفاظ التي منها يتركب الكلام دون ما يتضمنه من ودائعه التي هي معانيه، وملابسه التي هي نظوم تأليفه». [الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص36].

فالعبرة في هذه البلاغة ليست بتضمن القرآن ألفاظاً لا مثيل لها في الفصاحة، ولا باشتماله على معان تفوق كل النعوت، وإنما العبرة بالرباط الناظم لهما؛ فكل من اللفظ والمعنى والرباط الناظم لهما هي مقومات كل بلاغة تسعى إلى الوقوف على إعجاز القرآن وتبين أسراره؛ ذلك لأن الكلام لا يقوم بأي واحد من هذه المقومات الثلاثة دون المقومين الآخرين؛ إنه يقوم بـ«لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم». [الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص27]. لهذا، لا يمكن قصر إعجاز القرآن على أحد هذه المقومات، لأنه بقدر ما تعذر على البشر العلم «بجميع أسماء اللغة العربية وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها» تعذر عليهم أيضاً إدراك «جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ»، واستيفاء أفهامهم «جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض» [الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص27].

ومن هذا التلازم القائم في النص بين الألفاظ والمعاني ونظوم التأليف، يغدو الإعجاز وصفاً كلياً يخصص عموم النص وينطبق على مجموع تحققاته، وليس وصفاً موضعياً يخصص مواضع ومواطن متفرقة فيه؛ ذلك أن ما ينبهنا إليه الخطابي لا يعني أن من سبقوه من علماء الإعجاز لم يكونوا مؤمنين بأن الإعجاز صفة لكل القرآن وخاصية جوهرية مميزة له من غيره من النصوص، بل يعني أن الأداة البلاغية التي طوروها للوقوف على الإعجاز وتفسير مظاهره لم ترق إلى مرتبة من التعميم والشمول بحيث يصير معها كل تناول بلاغي للنص القرآني تناولاً له باعتباره بنياناً إعجازياً متراصاً ومتلاحماً. وهو ما دفعنا إلى اعتبار

البلاغة التي يقترحها لوصف إعجاز القرآن أقرب إلى بلاغة النص منها إلى بلاغة جمله وتراكيبه؛ خصوصاً وأن عمود البلاغة القرآنية ينهض، كما يقول الخطابي، على «وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة». [الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص29].

فبلاغية النص القرآني لا يمكن ملامستها في ألفاظه ومعانيه وهي مجردة عن مواقعها وسياقاتها النصية المخصوصة؛ ذلك لأن كل عزل لتلك الألفاظ والمعاني عن الأنحاء النوعية التي تتعين بها في النص، وكل تبديل في مواقعها لن يكونا سوى ضرب من التضحية بخصوصية النص وإسقاط لبلاغيته.

وليس صحيحاً، من وجهة نظر هذا التحليل، ما ذهب إليه الأستاذ حمادي صمود حين اعتبر أن الخطابي قد فسر من زاوية ضيقة مصطلح بلاغة النظم، وأنه قصد به مجرد قضية جزئية لا تعدو أن تكون إلحاحاً «على ضرورة مراعاة الفروق بين معاني الألفاظ التي تبدو مترادفة في اللغة كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر وما إليها. ولهذه المسألة أهمية لا تنكر ولكن لا يمكن اعتبارها مظهراً أساسياً يستقيم، بمراعاته، النظم ويكتمل معناه». [حمادي صمود 1981: 494-495].

إننا لا نعتقد أن الخطابي قد انصرف بتعريفه بلاغة النظم القرآني إلى جهة وحيدة هي جهة الفروق المعجمية التي تقوم بين معاني الألفاظ؛ فقد سبق أن أشرنا إلى أن البلاغة التي يرتضيها أداة لوصف الإعجاز تنهض على تلازم ثلاثة مقومات هي: اللفظ والمعنى والنظم. ومن خلال الوقوف على الكيفيات التي تأتلف بها الألفاظ والمعاني ويرتبط بعضها ببعض في وجوه مخصوصة من النظم والتأليف يستبين الإعجاز البلاغي وتنكشف أسراره. لهذا لا يمكن، استناداً إلى هذا المبدإ العام، تصور الخطابي مختزلاً بلاغة النظم في الفروق المعجمية بين معاني الألفاظ. كما أنه لا يبدو بتركيزه على تحليل تلك الفروق كمن يحصر دور البلاغة ويختزله في تجليتها. لقد أراد الخطابي بذلك أن ينبهنا إلى جملة أمور أهمها: أن كلمات النص ليست ليتعامل معها باعتبارها وحدات معجمية مجردة ومعزولة عن المواقع السياقية التي تشغلها فيه؛ فتحليله لعينة من هذه الكلمات

إنما هو بغرض الإبانة عن أن مكامن الإعجاز فيها لا تـتفسر إلا برد كل كلمة إلى موقعها «الترتيبي» الأخص بها في النص، وليس بردها إلى موقع آخر غيره[9].

يضاف إلى هذا أن طريقة تحليله لتلك الكلمات هي شكل من الاستدلال على وجاهة بلاغة النص (=النظم) التي يدافع عنها؛ فهو لا يبحث لكل كلمة عن المعاني المعجمية التي تحتملها بإطلاق، وإنما يبحث لها عن المعنى الملائم الذي يستفاد من داخل النص ويستخلص من انتظامه؛ فكأنه يريد بذلك التحليل تأكيد المسلمة القاضية في بلاغته بأن مجموع المكونات النصية لا تكتسب مميزاتها البلاغية والإعجازية إلا من خلال تموقعها في النص وتلونها بعموم نظومه التأليفية.

ولعل منظوراً من هذا القبيل إلى بلاغة النظم القرآني هو أشمل من أن نعتبره منظوراً اختزالياً يحصر النظم في مجرد جوانب جزئية؛ فالخطابي، وإن كان قد صاغ ذلك المنظور في رسالة مختصرة فإنه استطاع أن يحول وجهة الاهتمام بالإعجاز إلى وجهة بلاغية بحتة؛ فالأسبقية عنده في وصف الإعجاز هي للمعرفة البلاغية وليست للتفسيرات المذهبية؛ ذلك لأنه لم يجد من تفسير للسبب الذي انقطعت معه الأطماع عن معارضة القرآن سوى كون «أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية؛ فمنها البليغ الرصين الجزل؛ ومنها الفصيح القريب السهل؛ ومنها الجائز الطلق الرسل. وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم، الذي لا يوجد في القرآن شيء منه ألبتة». [الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص26].

إنه لا يبحث للإعجاز، إذن، عن تعليلات نظرية مشتقة من مذهب كلامي ما، بل يبحث له عن تعليلات بلاغية خالصة مستمدة من الأنحاء النظمية التي يتعين بها النص القرآني ويتغاير بها عن سائر النصوص. وبهذا، قد لا نبالغ إذا ما اعتبرنا الخطابي واحداً من أوائل العلماء الذين انعطفوا بالإعجاز كلية نحو تجلياته البلاغية في النص ليصير موضوعاً خالصاً للبلاغة[10]. إنه لا ينظر إلى

(9) للوقوف بتفصيل على تفسير الخطابي للفروق بين الألفاظ القرآنية التي «يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب»، تراجع رسالته في **بيان إعجاز القرآن**، ص29-34.

(10) يجدر القول هنا إن عديداً من الكتب المصنفة في (نظم القرآن) قد ضاعت، أو لم =

البلاغة على أنها لا تمثل سوى جهة من بين جهات عدة يظهر منها إعجاز القرآن مثلما نجد ذلك عند الرماني والباقلاني وغيرهما؛ فمن قراءة لمجمل رسالته يتبين أنه يعمل على الارتقاء بالبلاغة إلى درجة من التعميم لتغدو ذلك المكمن الأعم والأشمل للإعجاز؛ الأمر الذي سيكون له أكبر الأثر في تطور البلاغة فيما بعد، ونزوعها إلى الاستقلال بذاتها من داخل علم الإعجاز. وهذا التطور هو الذي سيتجلى لاحقاً بوضوح في بلاغة النظم عند عبد القاهر الجرجاني التي بقدر ما سيؤول فيها الإعجاز إلى موضوع بلاغي صرف ستشكل لحظة معرفية اتجهت فيها البلاغة نحو تلمس طريق الاستقلال العلمي بنفسها، والانفراد الخالص بموضوعاتها...

هكذا، إذن، يكون الخطابي قد مهد لهذه اللحظة المعرفية بجعله الإعجاز موضوعاً خالصاً للبلاغة تستقل ببحثه وتفسيره على نحو ما تفصح عنه نظوم النص وتأليفاته؛ فالإعجاز القرآني، بالنسبة إليه، لا يستقيم الوقوف عليه إلا باستدعاء ثلاث دعائم تتداخل فيما بينها وتتلازم هي: الألفاظ، والمعاني، ونظوم التأليف.

فأما الألفاظ فهي مما يستحيل على البشر الإحاطة بها والعلم بجميعها. وأما «المعاني التي تحتملها الألفاظ، فالأمر في معاناتها أشد لأنها نتائج العقول وولائد الأفهام وبنات الأفكار. وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر لأنها لجام الألفاظ وزمام المعاني وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه ببعض فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان». [الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص 36].

فالإعجاز كامن في تلازم هذه الدعائم النصية، لأن استحالة المعارضة لا تجري على البعض منها دون الآخر؛ بل كما تجري على الألفاظ والمعاني من جهة عدم القدرة على الإحاطة بها وتعذر إدراكها إدراكا كلياً تجري أيضاً على النظم من جهة عجز الأفهام عن استيفاء جميع وجوهه ورسومه.

= يعثر على بعضها إلى حد اليوم، وخاصةً ما صنف منها خلال القرن الثالث مثل: كتاب **نظم القرآن** للجاحظ [ذكره ابن النديم في: **الفهرست**، ص57]... وعلى هذا الأساس يصعب إرجاع اللحظة الزمنية التي صار فيها إعجاز القرآن موضوعاً خالصاً للمعرفة البلاغية إلى ما قبل عصر الخطابي، أي إلى ما قبل القرن الرابع الهجري...

5.1.3.2. لكن بلاغة الإعجاز لن تتوقف عند الحد الذي بلغته مع الخطابي ومعاصريه، بل سيتواصل تطورها فيما بعد على يد كثير من علماء الإعجاز والبلاغة والتفسير. ونعتقد أن هذا التطور لم يحد في عديد من جوانبه عن المنظور العام الذي صاغه الخطابي لوصف إعجاز القرآن؛ فعلى الرغم من تباين الاتجاهات التي سار فيها ذلك التطور، وتفاوت المواقف التي استحكمت فيه، فإنه ظل مرتبطاً في عمومه بالركائز والمنطلقات التي رسمها الخطابي لبلاغة الإعجاز.

ولعل ما يدعم هذا الاعتقاد أن كلاً من القاضي عبد الجبار (المعتزلي) وعبد القاهر الجرجاني (الأشعري) سيتركز مجهودهما على تطوير مفهوم للنظم لا يخرج وصفه وتفسيره عن إطار البلاغة؛ ذلك أن كلاً منهما سيعمل من زاويته الخاصة على إنضاج بلاغة تطمح إلى أن تكون قادرة على تفسير وجوه الإعجاز من خلال الرجوع بها إلى الأنحاء التي يتعين بها النص القرآني ويتحقق.

فالقاضي عبد الجبار ينطلق من أن «الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة. ولا بد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع». [القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، 16/ 199].

ومن هذا يكون القاضي عبد الجبار قد انصرف ببلاغة الإعجاز إلى وجهة شكلانية تقوم على العناية في النص بالأنحاء الصيغية التي تأتلف بها وحداته ومفرداته ويضم بعضها إلى بعض؛ فالإعجاز (=الفصاحة) لا يتجلى في الأفراد والأجزاء التي يتشكل منها النص، وإنما يتجلى في انبنائه على صيغ مخصوصة من التركيب والتأليف؛ ذلك أن هذه الصيغ هي التي يباين بها القرآن غيره من النصوص، خصوصاً وأن «. . .الذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة». [القاضي عبد الجبار، **المغني**، 16/ 200].

أما الجرجاني في **دلائل الإعجاز**، فقد وقف من هذا التصور الشكلاني للإعجاز موقف الناقد المعترض؛ فالإعجاز لا يرتد عنده إلى مثل تلك المقومات

الشكلية التي حصرها القاضي عبد الجبار في «المواضعة» و«الإعراب» و«الموقع»؛ ذلك أن الإعراب مثلاً هو أمر «مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالروية. فليس أحدهم، بأن إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب، [...]، بأعلم من غيره، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك، العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز، كقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة: 16] [...] وأشباه ذلك، مما يجعل الشيء فيه فاعلاً على طريق تأويل يدق، ومن طريق تلطف، وليس يكون هذا علماً بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب». [الجرجاني، **الدلائل**، ص395-396].

إن أهم ما يرومه الجرجاني هنا هو الدفاع عن بلاغة للإعجاز تحتفي بخصوصية القرآن وتتعمق في تفسير فرادته النظمية. أما حصر هذه البلاغة في مقومات لغوية شكلية كالتي أوردها عبد الجبار فهو مما يرفضه الجرجاني لأنه «لا يعدو أن يكون علماً باللغة» [الجرجاني، **الدلائل**، ص396]؛ أي علماً بلغة معيار[أ] لا تحصل بها المباينة والتميز، وإنما يحصل بها الاشتراك والتطابق؛ ذلك لأن العلم باللغة على نحو شكلاني مجرد لا يمثل ما به يمكن أن تستبين مكامن الإعجاز في النص وتنجلي أسراره، بل إنه يمثل إدخالاً له في دائرة من التطابق والاشتراك إن مع لغة التواصل التي يستوي فيها كافة الناس، أو مع لغة سائر النصوص.

وبتعميق النظر في اعتراضات الجرجاني نجد أنها قائمة على التمييز في النص بين مستويين: مستوى لغوي مشترك، وهو متعلق بمجمل العناصر اللغوية التي تقبل التكرار[ب] على نحو صيغي مجرد في كافة النصوص، ومستوى بلاغي يتفرد به النص ويتميز به من غيره من النصوص؛ وهو متعلق بخصوصيته النظمية التي لا تقبل التكرار[ج]، أي بخصوصية تقع بها المغايرة والمباينة.

ولعل هذا ما دفع الجرجاني إلى إدراج الاهتمام بالإعجاز القرآني في إطار المستوى الثاني من التحقق النصي؛ لأنه مستوى يمكن من تفسير الإعجاز وتجلية

(أ) langue standard

(ب) réitérables

(ج) irréitérable

أسبابه ومظاهره، وذلك ضمن منظور يجعل منها أسباباً ومظاهر مخصوصة وغير قابلة للتكرار.

وليس من شك أن الجرجاني هنا يظل وفياً للتقليد الأشعري ولموقفه من الإعجاز المرتبطة مكامنه بالخصوصية النظمية للقرآن؛ فلقد سبق أن رأينا أعلاه كيف كان ينظر في هذا التقليد إلى نظم القرآن على أنه "جنس مميز، وأسلوب متخصص، وقبيل عن النظير متخلص». [الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص175]. لكن ما يعتبر حقاً إضافة نوعية عند الجرجاني هو تطويره أداة بلاغية متكاملة قادرة على كشف الإعجاز وتفسيره؛ فوظيفة هذه الأداة لا تنحصر في العناية بما يتحقق في النص القرآني تحققاً بلاغياً «صريحاً»، بل تمتد لتتعامل مع عموم النص على أنه تحقق بلاغي متفرد. وهذا ما يجعل الإعجاز لا يسري على بعض من التحققات دون أخرى، وذلك كما لو كان متعلقاً فقط بضرب من التحققات البلاغية الجزئية في النص. إنه يمسي سارياً عليها كافة، لأنها تحققات ملتئمة في نص ينظر إليه جملة وتفصيلاً على أنه يمثل في ذاته وحدة بلاغية متميزة.

ولتأكيد مشروعية هذا التحليل، يكفي أن نصغي إلى الجرجاني وهو يجيب عن ذلك السؤال المركزي الذي وضع على كل مشتغل بالإعجاز، وهو السؤال المتعلق ببيان الجهات التي أعجزت البلغاء عن أن يأتوا بمثل القرآن. يقول في هذا الخصوص: فلقد "أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبيه، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشراً عشراً، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتئاماً، وإتقاناً وإحكاماً». [الجرجاني، **الدلائل**، ص39].

إن ما يبدو واضحاً في هذا الكلام أن الإعجاز صفة مخصصة لمجموع النص القرآني؛ فهي بقدر ما تجري على جزئيات هذا النص ومكوناته المتعددة تجري أيضاً على بنيانه العام. لذا، لم يميز الجرجاني بين الإعجاز الذي يتجلى

بلاغياً في نظم القرآن عامة، أو ذاك الذي يتجلى في مواقع ألفاظه وسياقات آياته، أو في مضرب أمثاله ومساقات أخباره، أو في صور مواعظه وتنبيهاته، وترغيباته وترهيباته، إلخ؛ ذلك لأن هذه المكونات لا يتعامل معها إلا باعتبارها تشكل جزءاً لا يتجزأ من نص يوصف بلاغياً بنظامه والتئامه، وبإتقانه وإحكامه.

لهذا، جاءت بلاغة النظم عند الجرجاني مؤطرة كل النص ومعتدة بمختلف أجزائه؛ فهي بلاغة جامعة وشاملة، لأن ما يتحقق في جزئيات النص من مظاهر الإعجاز لا يعدو أن يكون من مقتضيات النظم؛ فحتى لو تعلق الأمر بالاستعارة بوصفها ضرباً من ضروب المجاز، أي بوصفها واحداً مما اصطلحنا عليه آنفاً تحققات بلاغية «صريحة» في النص، فإنه لا يمكن أن تُجعل «الأصل في الإعجاز وأن يقصر عليها، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة». [الجرجاني، **الدلائل**، ص391].

فالأصل إذن في الإعجاز يأتي عند الجرجاني خالصاً للنظم وليس لأي من المكونات البلاغية الجزئية في النص؛ ذلك لأن «الاستعارة والكناية والتمثيل، وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم، وعنه يحدث وبه يكون، لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يُتوخَّ فيما بينها حكم من أحكام النحو. فلا يتصور أن يكون هاهنا «فعل» أو «اسم» قد دخلته الاستعارة، من دون أن يكون قد ألف مع غيره». [الجرجاني، **الدلائل**، ص393].

وهكذا تكون بلاغة النظم عند الجرجاني قد شكلت لحظة معرفية متطورة في تمثل الإعجاز وتبين مناحيه. وهي لحظة قامت على إنضاج الجهود والاقتراحات السابقة لكل من قال من علماء الإعجاز بالنظم كالخطابي والباقلاني وغيرهما. هذا، دون أن يفوتنا كذلك أن سجاله مع المعتزلة (=القاضي عبد الجبار) الذي تبدو آثاره واضحة في (الدلائل)، قد مثل أيضاً عاملاً من العوامل التي أثمرت بلاغة شاملة ومتكاملة للنظم.

وبالفعل، سيتواصل من بعده اهتمام البلاغيين بالإعجاز... لكنه سيظل اهتماماً في إطار البلاغة وليس في إطار آخر؛ لأن البلاغة كانت قد أضحت قبله على نحو ما أسلفنا ومعه أيضاً ترسخت باعتبارها معرفة نصية كفيلة بالإجابة عن أسئلة الإعجاز ومداراته.

6.1.3.2. غير أن اللافت للنظر في ختام هذه الفقرة، أن علماء الإعجاز وإن كانوا قد وجدوا في البلاغة تلك الأداة المعرفية التي تكفل تفسير الإعجاز فإنهم لم يجعلوا منها أداة تقعيدية صارمة تروم صوغ قواعد «نهائية» لمظاهر الإعجاز في النص القرآني؛ فالسكاكي الذي يُتهم من دون وجه حق في بعض الدراسات أنه «حجر» البلاغة وأنها صارت معه عبارة عن قواعد مسكوكة[11]، لم يكن يؤمن إلا ببلاغة تعتد بـ«الذوق» وتعلي منه في دراسة الأقوال والمفاضلة بينها؛ فالبلاغة عنده «طرفان: أعلى وأسفل، متباينان تبايناً لا يتراءى له ناراهما، وبينهما مراتب، تكاد تفوت الحصر، متفاوتة؛ فمن الأسفل تبتدئ البلاغة، وهو القدر الذي إذا نقص منه شيء التحق ذلك الكلام بما شبهناه به في صدر الكتاب من أصوات الحيوانات، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة إلى أن تبلغ حداً لإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه [...] ومدرك الإعجاز عندي هو: الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق: طول خدمة هذين العلمين (أي علمي البيان والمعاني)». [السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص415-416].

فما يستنتج من هذا الكلام أن البلاغة ليست سوى أداة للاقتراب من النص والمساعدة على كشف قدر من خصائصه الإعجازية؛ ذلك لأن الإعجاز في نهاية المطاف هو مما «يدرك ولا يمكن وصفه». إنه لا يمثل ذلك الموضوع الذي يقبل أن يقنن ويصاغ في قواعد ناجزة. إنه بالأحرى ما لا يمكن الفصل في السعي إلى كشفه بين العلم والذوق، لأن بلاغة مؤسسة على العلم وحده ومجردة من الذوق لن يكون غير القصور حليفها في طموحها إلى إدراك الإعجاز وتبين مواطنه ومراتبه.

لهذا جُعل الذوق مقوما حيوياً في مختلف علوم البلاغة، لأنه يحيل على الخبرة الذاتية لعالم البلاغة بالنصوص وقدرته على المفاضلة بينها، أي يحيل على ملكة لا تكتسب ولا تتحصل إلا بطول مراس وكثرة تمرن؛ وهو ما أفضى بالسكاكي إلى التأكيد أن «ملاك الأمر في علم المعاني (وفي غيره من علوم البلاغة) هو الذوق السليم، والطبع المستقيم، فمن لم يرزقهما، فعليه بعلوم أخر». [السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص301].

---

(11) يمكن مراجعة هذا الموقف في:
- شوقي ضيف، البلاغة: **تطور وتاريخ**.

ولا نعتقد أخيراً أن اشتراط الذوق يتعارض مع علمية البلاغة ويشوش عليها، بل إنه يمثل مسلكاً مكملاً للبلاغة ومغنياً لها، لأن به تتدارك عجزها عن إقامة «الدلالة المنطقية» على تفاوت مراتب الفضل في الكلام. وهذا ما جاء واضحاً عند ابن أبي الحديد حين قال: «اعلم أن معرفة الفصيح والأفصح، والرشيق والأرشق، والجلي والأجلى، والعلي والأعلى من الكلام أمر لا يدرك إلا بالذوق، ولا يمكن إقامة الدلالة المنطقية عليه [...] وليس كل من اشتغل بالنحو أو باللغة أو بالفقه كان من أهل الذوق، وممن يصلح لانتقاد الكلام؛ وإنما أهل الذوق هم الذين اشتغلوا بعلم البيان وراضوا أنفسهم بالرسائل والخطب والكتابة والشعر، وصارت لهم بذلك دربة وملكة تامة؛ فإلى أولئك ينبغي أن يرجع في معرفة الكلام، وفضل بعضه على بعض». [ذكره الزركشي في **البرهان**، 2/ 124].

2.3.2. النص بين الوضوح والإبهام: «من الظاهر إلى المحكم ومن الخفي إلى المتشابه»

1.2.3.2. سنتناول في هذه الفقرة طبقة من المباحث التي يتقاطع اهتمامها في علوم القرآن بالنص من حيث هو مجموعة من التمفصلات الدلالية؛ فإذا كان التحليل المعتمد في الفقرة السابقة قد أبان لنا أن مبحث الإعجاز، كما خاض فيه القدماء، هو مبحث متعلق من جهة بهوية النص وذاتيته المخصوصة، ومن جهة بالأنحاء التي يغاير بها سواه، فإن المباحث التي سنركز عليها الآن تتجه بالتحديد صوب النص في ذاته لتنظر في طبيعة التحققات الدلالية الواردة فيه.

إن أهم ما تعكسه مباحث من قبيل: المجمل والمبين، والمحكم والمتشابه، والمنطوق والمفهوم، أن النص القرآني لا يتحقق دلالياً على نحو واحد، بل يتحقق على أنحاء متعددة ومتفاوتة؛ فهويته الدلالية لا تتكشف على نحو مطابق، وذلك كما لو كانت مبنية على ضرب وحيد من ضروب إنتاج المعنى[أ]. إنها هوية مسكونة بما يمكن اعتباره تعدداً دلالياً محايثاً يتخذ في النص شكل تحققات متفاوتة بين مراتب من الوضوح ومراتب أخرى من الغموض والإبهام.

(أ) signifiance

وليس العثور على هذا التعدد مما يتأتى بالتموقع خارج التحقق الذاتي للنص، أو بالاستناد إلى مواقف المفسرين النظرية والمذهبية؛ فهو ليس واقعاً نظرياً لا يهتدى إليه إلا بإعمال أصول مذهب من المذاهب أو نظرية من النظريات. التعدد الدلالي، وقبل أن يستحيل إلى موضوع من موضوعات النظر والاجتهاد، هو بالأساس واقع نصي قائم ومتعين. إنه بعبارة أخرى متحيز في أنطولوجيا النص، وهو بذلك يأتي سابقاً على مجموع المعاينات التفسيرية التي تعمل على كشفه وإبرازه.

إن ما نود الإلماع إليه في هذا الخصوص أن التعدد الدلالي ليس إفرازاً لما تعرفه مذاهب التفسير من تعدد ومن تباين في زوايا نظرها إلى النص، وذلك كما لو أن الأمر لا يعدو أن يكون متعلقاً بهذه المذاهب ونابعاً من كيفياتها المتباينة في استعمال النص وتوظيفه. بل ينبغي القول إن مكمن الخلاف بين المذاهب راجع إلى الأنحاء الدلالية المتفاوتة التي يتعين بها النص وتتحقق من خلالها كينونته[12]. ومن ثم، ينظر إلى التعدد من الجهة التي يكون بها لصيقاً بكينونة النص وناظماً لها، وليس من الجهة التي يكون بها إفرازاً لاختلاف المذاهب وتباينها.

كما أن النص ذاته لا يفصح عن نفسه منكراً لهذا التعدد أو مبعداً له إلى ما يقع خارج تخومه، بل إنه يُقِرّه ويجعله من مقوماته الذاتية؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: 7].

فقيمة هذه الآية، في السياق الذي نحن بصدده، تتحدد في إحالتها الصريحة

---

(12) في هذا الخصوص، نحيل تحديداً على ما يرد عند ابن السيد البطليوسي في كتابه **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، حيث يعتبر أن تلك الأسباب كامنة في النص وراجعة إليه؛ ونعتقد أن هذه النظرة إلى الاختلاف كما وردت عند ابن السيد ستجد صداها لدى مفسر أندلسي هو: ابن جزي في كتابه: **التسهيل لعلوم التفسير**... وقد سبق لنا التطرق في فقرة متقدمة إلى مظاهر الاختلاف التي استقاها ابن جزي من النص، وكيف وضع لها جملةً من الضوابط التأويلية التي أطرتها ضمن الوحدة المعنوية للنص. [انظر الفقرة: (5.1) المعنونة بـ: «ضوابط التأويل»].

على تعدد التمفصلات الدلالية في النص وتفاوتها بين ما يرد منها محكماً وما يرد متشابهاً؛ فلو انطلقنا من أن «المحكم ما وضح معناه و[أن] المتشابه نقيضه» [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 3]، فستكون الآية دالة على كل ما يتحقق في النص متفاوتاً بين الوضوح والتجلي من جهة وبين الإبهام والخفاء من جهة ثانية.

وقد كان للقدماء وعي صريح بهذا؛ إذ لم يتصوروا التعدد إلا واقعاً داخل النص وملازماً لتحققاته الدلالية. بل كان منهم عديد من المحققين الذين لم يكتفوا بمجرد رصد مظاهر التعدد وتفسيرها، وإنما اعتبروها أيضاً عاملاً مفسراً للاختلافات القائمة بين المتعاملين مع النص القرآني سواء أكان هؤلاء من الفقهاء، أم من المتكلمين، أم من المفسرين.

ويعتبر ابن السيد البطليوسي واحداً من هؤلاء المحققين؛ فقد ألف كتاباً غاية في التركيز والدقة أسماه: **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**. ومن متابعة لمجمل القضايا الواردة في هذا الكتاب يتبين أن معظم الأسباب التي جعلها ابن السيد موجبة للخلاف بين المتعاملين مع النص هي إما أسباب لغوية، أو دلالية، أو بلاغية. ومن ثم فهي أسباب لا تخرج عن النص، لأنها لصيقة بهويته وناظمة لتحققاته.

وقد جاء عنده أن الخلاف إنما «عرض لأهل ملتنا من ثمانية أوجه، كل ضرب من الخلاف متولد منها متفرع عنها.

الأول منها: اشتراك الألفاظ والمعاني.

والثاني: الحقيقة والمجاز.

والثالث: الإفراد والتركيب.

والرابع: الخصوص والعموم.

والخامس: الرواية والنقل.

والسادس: الاجتهاد فيما لا نص فيه.

والسابع: الناسخ والمنسوخ.

والثامن: الإباحة والتوسع. [ابن السيد، **الإنصاف**، ص33].

وبتفحص هذه الأسباب نجد أن غالبيتها كامنة في النص القرآني ومتحيزة في دواخله؛ فهي مما تحيلنا على أن التعدد والتفاوت الدلاليين سمتان ذاتيتان في النص، وأن كل تعامل معه لا يستقيم بدفع تلك الأسباب وإبعادها[13].

ومن هذا المنطلق، نظر إلى التعدد الدلالي نظرة إيجابية تعلي من قيمته في النص، وترتقي به إلى الحد الذي يغدو معه باعثاً على توليد الفهوم وتنويع المواقف التفسيرية. بل إن هذه المواقف ذاتها لم يكن لها أن تتبلور وتعبر عن نفسها لو جاء القرآن خلواً من التعدد، أو جاء كله «ظاهراً مكشوفاً» لا يستلزم إلا نمطاً محدداً من أنماط إنتاجيته المعنوية[أ].

لهذا ساد الاعتقاد عند علماء القرآن أنه «لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد؛ وكان بصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب؛ وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به؛ فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه، وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 32].

2.2.3.2. لكن القول بتعدد النص وتفاوت تحققاته لا يترتب عليه أن المعاني التي يعرب عنها هي مما تتصف بالتعارض والتنافر. فلو كان الأمر كذلك لجاء النص، كما رأينا في فقرات سابقة، دالاً على الشيء ونقيضه بإطلاق، ولاعتبر بموجب ذلك عارياً من أي مقصدية.

لقد رفض القدماء كل تصور للنص القرآني لا يرقى إلى الوصل بين كونه تحققات دلالية مطبوعة بالتعدد والاختلاف، وبين كونه مطبوعاً بالوحدة والائتلاف. فكما يستحيل دفع ذلك التعدد والاختلاف وإلغاؤهما، يستحيل كذلك دفع الوحدة وإهمالها؛ ذلك لأن النص لا يفصح عن ذاته عند علماء القرآن، ولا يعرب عن مقصديته إلا من خلال وحدة معنوية ناظمة لتعدده وحاضنة لاختلافاته. [انظر الفقرة: 1. 5].

(13) التحليل الذي نطوره هنا امتداد لما سبق أن رأيناه في الفقرة (1. 5).

(أ) signifiance

يُضاف إلى هذا أن تلك الاستحالة لا تعني أن النص يمسي وكأنه يعيش في أعماقه حالات من التوتر والاضطراب المقوضة لمقصديته ولانتظام إنتاجيته المعنوية. إنها تعني فقط أن النص لا يأتي متعلقاً بذاته إلا على هذا النحو من تجاور الوحدة والاختلاف وتفاعلهما؛ فهما مما لا ينفكان فيه بعضهما عن بعض، لأن كلاً منهما يستلزم الآخر ولا يغنى عنه. وبذلك، فهو لا يقبل أن يصير موضوعاً لإمكان الفهم والتفسير دون استحضار أوجه الجوار والتفاعل الناظمة دلالياً لكافة تحققاته.

بل إن ما يقوض فعلاً تلك المقصدية، حسب علماء القرآن، هو النظر إلى النص إما مختزلاً فقط إلى وحدة لا تفضي إلا إلى التطابق، أو مختزلاً إلى تعدد لا يفضي بدوره إلا إلى التعارض والتناقض؛ إذ في التضحية بأي طرف منهما مساس بالهوية الدلالية للنص وتقويض لها.

وللاستدلال على استحالة الفصل في النص بين وحدته وتعدده المعنويين، لجأ علماء القرآن إلى اصطناع فرضيتين: إحداهما تتصور القرآن كما لو كان مجرداً من التعدد ومبنياً على وحدة معنوية مطابقة. وقد مكنتهم هذه الفرضية من الإبانة عن أن «قرآناً» من هذا القبيل لن يستثير عقول الناس ولن يحفز أفهامهم، بل سينفرهم عن «قبوله» والإقبال عليه بغاية «النظر فيه والانتفاع به».

أما الثانية فهي معكوسة، وتتصور القرآن كما لو كان مفتقراً إلى الوحدة والائتلاف، وقائماً فقط على التعدد والاختلاف بإطلاق. وقد مكنتهم هذه الفرضية أيضاً من التأكيد أن «قرآناً» وارداً على هذا النحو لن يكون إلا معبراً عن «قصود» تتعارض فيما بينها وتتناقض؛ وسيغدو تبعاً لذلك مفتقراً «إلى العلم بطريق التأويلات وترجيح بعضها على بعض». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 32].

فمن كلتا الفرضيتين يتبين أن كل فصل جذري في النص بين وحدته وتعدده، أو كل اختزال له في طرف منهما دون الآخر، لن يؤديا إلا إلى نسف هويته وتقويض مقصديته؛ فالنظر إلى النص على أنه وحدة مطلقة يقود إلى إفقار إنتاجيته المعنوية، وإلى اجتثاث أسباب الغنى والتنوع الكامنة فيه؛ إذ بهذه الأسباب يستمر النص بين الناس حياً يرزق، يتداولون فيما بينهم حقائقه ومعانيه،

وينتفعون بها. والنظر إليه أيضاً على أنه تعدد مطلق لا ناظم له ولا ضابط هو قذف به إلى غياهب العماء(أ)، حيث لا مجال إلا للفوضى والتضاد المفضيين إلى تعذر الفهم.

لهذا انطلق علماء القرآن من أن الوحدة والتعدد المعنويين يمثلان معاً جوهر ما به يتعين القرآن دلالياً ويتحقق. بل إن وصلهم بينهما وصلاً محايثاً أدى بهم إلى اعتباره نصاً متلاحم الأجزاء لا تنافر فيه ولا تناقض. إنه نص لا يفصح في منظورهم عن نفسه إلا «على منهاج واحد في النظم مناسب أوله آخره، وعلى مرتبة واحدة في غاية الفصاحة، فليس يشتمل على الغث والسمين، ومسوق لمعنى واحد». [الزركشي، **البرهان**، 2/ 47].

من هنا إذن نخلص مع علماء القرآن إلى خلاصة مبدئية، وهي أنه مهما تعددت معاني النص، ومهما جاءت متفاوتة بين الظهور والخفاء، أو بين البيان والإجمال، أو بين الإحكام والتشابه، إلخ، فإنها في ذلك كله لا تأتي إلا ملتئمة في مقصديته العامة ومترجمة لها؛ فكون المعاني واردة في القرآن على ضروب من التعدد والاختلاف هو أمر لا يتنافى مطلقاً عند القدماء وكونها مسوقة فيه للتعبير عن «معنى واحد» تتقاطع عنده وتتآلف.

2.3.2.3. غير أن هذه الخلاصة تبقى في حاجة إلى مزيد من التدقيق والتوضيح؛ ذلك لأننا لم نبين كيف اهتدى علماء القرآن في النص إلى ما يربط تحققاته الدلالية المتفاوتة وإلى ما يشد بعضها إلى بعض؛ فبأي كيفية إذن توصلوا إلى ذلك؟ وهل وفقوا في الكشف عن الآليات التي تشهد على ترابط تحققات النص وتواشجها؟

إن أول ما يسترعي الانتباه لدى علماء القرآن في هذا الخصوص أنهم ميزوا في النص بين تمفصلين دلاليين واسعين: أحدهما يشمل مجموع المعاني التي ترد فيه واضحة جلية، والثاني يشمل مختلف معانيه المبهمة والخفية؛ فتمفصل الوضوح يحيل على كل ما اتضحت دلالته في نفسه، وعرف المراد منه دون

(أ) le chaos

اعتماد على غيره؛ بينما يحيل تمفصل الإبهام على ما لم تتضح دلالته في نفسه، ولا يعرف المراد منه إلا برده إلى غيره؛ الأمر الذي يجعل النص وفقاً لهذا مزيجاً من واضح الدلالة ومن مبهمها؛ إذ بقدر ما يعبر عن قصوده بطريقة صريحة ومباشرة يعبر عنها أيضاً بطريقة غامضة ومبهمة.

وعلى هذا الأساس تكشف الإنتاجية المعنوية عن ذاتها في النص بنحو من التقابل[أ] بين التمفصلين المذكورين؛ ذلك أن الوضوح والإبهام لا يشكل كل منهما عالماً دلالياً منفصلاً عن الآخر ومنعزلاً عنه. إنهما لا يتعينان جنباً إلى جنب في النص دون أن يكون هناك ما يجمع بينهما ويربط. الوضوح يأتي متقابلاً مع الإبهام بصورة لا يكف فيها أحدهما عن استدعاء الآخر واستلزامه؛ فبهما معاً يتحقق النص ويعبر عن مقصديته، وبهما أيضاً يفصح عن حيويته الذاتية وانفتاحه المتطلبين دوماً للفهم والتأويل.

حقًّا إن الواضح، وعلى العكس من المبهم، مستقل بنفسه، لكن استقلاله هذا هو من الجهة التي يكون بها دالاً على معنى محدد يمكن التعرف إليه في ذاته ودونما قابلية للارتداد إلى غيره. أما من الجهة التي يكون بها نمطاً من الإنتاجية المعنوية في النص فهو لا يستقل بنفسه، وإنما يأتي مرتبطاً بغيره؛ لأنه يغدو من جانب معياراً لتحديد المبهم، ومن جانب آخر معياراً لفهمه وتأويله.

وبهذا، فكما لا يأتي الوضوح إلا متقابلاً مع الإبهام ومحدداً له، لا يأتي الإبهام كذلك إلا متقابلاً مع الوضوح ومستلزماً له. وهذا ما يجوز معه اعتبار العلاقة التقابلية القائمة بينهما مؤطرة عند القدماء في شكل من التوازي[ب] الدلالي الذي تغدو بموجبه كل مرتبة من مراتب الوضوح متقابلة في النص مع ما يوازيها من مراتب الغموض والإبهام؛ فإذا كان الوضوح عندهم يتفاوت بين مراتب يرد من خلالها إما «ظاهراً» أو «نصاً» أو «مفسراً» أو«محكماً» فكذلك الإبهام يتفاوت بدوره بين مراتب يرد من خلالها إما «خفياً» أو «مشكلاً» أو«مجملاً» أو«متشابهاً». وهو ما يجعلنا أمام شكل من التوازي الدلالي الذي

(أ) opposition
(ب) parallélisme

يتقابل فيه «الظاهر» مع «الخفي»، و«النص» مع «المشكل»، و«المفسر» مع «المجمل»، و«المحكم» مع «المتشابه»[14].

فلو انطلقنا أولاً من مراتب الوضوح لوجدنا تحديدها ينبني على تراتبية دقيقة يُتدرج فيها من الواضح إلى الأشد وضوحاً؛ فـ«النص» أوضح من «الظاهر»، و«المفسر» أشد وضوحاً منهما، و«المحكم» أشد وضوحاً منها كافة. وقد تمكن الأصوليون من صياغة هذا التدرج وضبطه على النحو المشار إليه انطلاقاً من أن «اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه، ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصاً، ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً، ثم إن زاد حتى سد احتمال النسخ أيضاً يسمى محكماً». [عبيد الله بن مسعود، «التوضيح في حل غوامض التنقيح»، بهامش، **شرح التلويح على التوضيح**، للتفتازاني، 1/ 124-125].

ومن الأمثلة على هذا قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275]، فهذا مثال «للظاهر والنص وإشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهراً في معنى نصاً في معنى آخر، فإنه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا،إلا أنه مسوق للتفرقة بينهما رداً على الكفرة القائلين بتماثلهما». [التفتازاني، **شرح التلويح**، 1/ 125].

وبهذا جاءت الدلالة على «النص» في هذه الآية أوضح من دلالتها على «الظاهر»، لأنها ليست مسوقة فقط لإفادة حل البيع وحرمة الربا، وإنما هي مسوقة بوضوح أكثر لإفادة التفرقة بينهما ونفي التماثل.

ومن أمثلة «المفسر» قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: 19-21]. فـ (الهلوع) صيغة مجملة، لكنها تفسرت وتبينت بالآيتين اللاحقتين، فزال منها بذلك ما يكتنفها من إبهام وإجمال...

وتحت «المحكم» يدخل الأصوليون «ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير، أي التخصيص والتأويل والنسخ، مأخوذ من قولهم: بناء محكم، أي

(14) نعتمد في صياغة هذه التقابلات على:
- سعد الدين التفتازاني، **شرح التلويح على التوضيح**، 1/ 124-128.

متقن مأمون الانتقاض، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 231]، والنصوص الدالة على ذات الله تعالى، وصفاته لأن ذلك لا يحتمل النسخ، فإن اللفظ إذا ظهر منه المراد، فإن لم يحتمل النسخ، فهو محكم». [الجرجاني، **التعريفات**، ص143-144].

ولعل ما يلفت الاهتمام في هذا الخصوص أن تمييز مراتب الوضوح بعضها من بعض ليس تمييزاً تنهض فيه كل مرتبة باقتطاع كمية الوضوح التي تندرج في نطاقها وتمثيلها باستقلال عن المراتب الأخرى. المراتب المقترحة لا تمثل الوضوح كما لو كان عبارة عن ظاهرة نصية ساكنة بحيث يمكن القبض عليها بمفهومات مغلقة وثابتة. الوضوح هو مظهر من المظاهر الحيوية التي يفصح بها النص عن قصوده ومراداته؛ وهو في ذلك لا يكف عن التفاعل مع مظاهر نصية أخرى إما تعود إلى التمفصل الموازي له دلالياً (=الإبهام)، وإما تعود إلى جملة النص بوصفه كلاً دلالياً لا يتجزأ ولا يتفتت.

لهذا يتعين، ونحن نتحدث عن الوضوح، أن نأخذ بعين الاعتبار أن القدماء لم يتصوروه إلا متحققاً على نحو من التراتب الذي تنماز فيه كل مرتبة من غيرها بمقدار من «القوة» متأت فيها من مدى قبولها إمكان «التبديل والتغيير» أو عدم قبولها ذلك؛ فالتخصيص والتأويل والنسخ هي متغيرات تسمح للأصولي بروز درجة القوة التي يتجلى بها الوضوح في كل مرتبة من مراتبه؛ فكلما احتملت مرتبة ما مجموع تلك المتغيرات كانت مرتبة أقل وضوحاً؛ وكلما قل فيها احتمال ذلك، أو انعدم كما هو الشأن بالنسبة إلى «المحكم» كانت مرتبة أشد وضوحاً.

وهكذا ينماز «النص» من «الظاهر»، لأن احتمال قبوله التخصيص والتأويل والنسخ ضعيف مقارنة بـ«الظاهر»؛ وهو ما يجعل الوضوح في «النص» أشد وأقوى منه في «الظاهر»؛ كما ينماز «المحكم» من «المفسر» بعدم قبوله أياً من المتغيرات السابقة؛ فهو لا يحتمل لا التخصيص ولا التأويل، ولا النسخ أيضاً؛ وذلك ما جعله يتبوأ عند الأصوليين أعلى مراتب الوضوح مقارنة من جهة بـ«المفسر»، لأنه مما يقبل أن يطرأ عليه متغير النسخ، ومقارنة من جهة ثانية بـ«النص» و«الظاهر»، لأنهما يحتملان مجموع المتغيرات المذكورة.

إن أهم ما يتاح لنا استنتاجه من هذه الزاوية التي نتعرض فيها لمراتب

واضح الدلالة عند الأصوليين، أن الوضوح بشكل عام هو مما لا يتأتى تحديده ولا التعرف عليه إلا من خلال الوقوف على الكيفية التي بها يشتغل في النص القرآني؛ فهو ليس بالمعطى الخام والمباشر الذي، وإن صادفناه «مطروحاً» في طريق ما من طرق النص، نمر عليه كما نمر على أي شيء لا يجذب الاهتمام ولا يستثيره. إنه ليس بنية دلالية موصدة ومعزولة في «هامش» ما من هوامش النص؛ ذلك لأنه لا وجود قطعاً في النص لما يمكن تصوره هامشاً موغلاً في العزلة والانطواء. الوضوح حدث دلالي لا يتوقف عن التحقق والتجلي، ولا يفتأ ينكشف في النص كلما نظرنا إليه على أنه نتاج من التفاعل الدلالي المتواصل مع غيره من التحققات؛ أما لو نظرنا إليه عكس ذلك لأضحى مجرد معطى جامد ومعزول لا قيمة له في النص، ولا أهمية له في التفسير.

ومن هذا الجانب كانت للوضوح جاذبيته عند الأصوليين وعند سائر علماء القرآن، لأنهم لم يعتبروه مجرد سطح يخفي وراءه عمقاً ذا قيمة أكبر. الوضوح بالنسبة إليهم لا يمثل طرفاً في ثنائية السطح والعمق، حيث يُجعل السطح مجرد معبر إلى عمق أكثر ثراء وأشد تطلباً للبحث والتأمل. إنه يمثل عندهم على وجه أدق واحداً من التحققات الدلالية التي لا يفضل بعضها البعض الآخر، لأنه لا سبيل إلى المفاضلة بين هذه التحققات في نص يأخذ بعضه بأعناق بعض.

وبهذا، يمكننا أن نخرج من التناول الأصولي للوضوح بأكثر من إفادة لعل أبرزها أن ما في النص يتحقق أجلى وأظهر هو ما قد تعترضنا فيه أعقد الصعوبات، وهو ما يمكن أن يستوقفنا أكثر من غيره؛ ذلك لأن الفهوم التي يتيحها لا تعتبر مشتقة من الحدود الخاصة التي يتعين بها كما لو كان عالماً دلالياً مكتفياً بنفسه، بل تعتبر فهوماً مشتقة من مجمل النص ومستمدة من سيرورة تفاعلية لا تنقضي بين عوالمه الدلالية الواضح منها والمبهم...

4.2.3.2. أما إذا انتقلنا إلى محور الإبهام فإننا نجده متحققاً بدوره في تراتبية تتحدد فيها كل مرتبة بدرجة من الإبهام مباينة لما يقوم في غيرها؛ فخاصية التفاوت التي تطبع تراتبية الوضوح هي أيضاً خاصية ناظمة لتراتبية الخفاء والإبهام؛ الأمر الذي يجعلنا نواجه في النص ضروباً من الخفاء، لئن جاءت عند الأصوليين مؤطرة في أساس تحديدي جامع، فإنهم يقيمون بينها ملامح تمييزية

دقيقة يخصص كل ملمح منها ضرباً من الخفاء ومرتبة من مراتبه؛ فاللفظ «إذا خفي، فإن خفي لعارض يسمى خفياً، وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلاً فمشكل، أو بل نقلاً فمجمل، أو لا أصلاً فمتشابه». [عبيد الله بن مسعود، **التوضيح في حل غوامض التنقيح**، 1/ 126].

فالخفي كآية السرقة في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]؛ إذ خفيت هذه الآية «في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر» [1/ 126]؛ وبقليل من الفكر يتبين أن (الطرار) أكثر خطراً من السارق، لأنه يسرق مع حضور المالك ويقظته، بينما السارق لا يسرق إلا على سبيل الخفية. وبهذا يزول الخفاء فيجري على الطرار ما يجري على السارق. [التفتازاني، **شرح التلويح**، 1/ 126].

أما (النباش)، وهو الذي ينبش قبور الموتى لسرقة أكفانهم، فينظر إلى تصرفه على أنه «ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى، فلا يقطع» [1/ 126]، أي لا يجري عليه حد السارق، وإنما يجري عليه التعزير وهو «تأديب دون الحد» [الجرجاني، **التعريفات**، ص45][15].

والمشكل هو الذي يكتنفه الإبهام «إما لغموض في المعنى» المراد، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: 6]؛ إذ يعتبر غسل ظاهر البدن واجباً، وغسل باطنه ساقطاً لأنه متعذر؛ وهو ما وقع معه إشكال في غسل الفم؛ لأنه باطن من وجه حتى إنه لا يفسد الصوم بابتلاع الريق، وظاهر من وجه آخر حتى إن الصوم لا يفسد بدخول شيء فيه كما هو الحال في المضمضة [عبيد الله بن مسعود، **التوضيح**، 1/ 126 (ببعض من التصرف)]. وبإعمال البحث والتأمل سيقضي بوجوب غسل الفم في الجنابة من ينطلق من اعتبار الوجه الثاني (=الوجه الظاهر)، خصوصاً وأن صيغة ﴿فاطهروا﴾ واردة بالتشديد الذي يدل على التكلف والمبالغة في التطهير؛ وسيقضي بعدم وجوب غسله من ينطلق من اعتبار الوجه الأول (=الوجه الباطن).

---

(15) القول بالتعزيز هو مذهب الحنفية، وإلا فإن (النباش) حصل بصدده خلاف بين الأصوليين. انظر في هذا الخصوص:

- محمد أديب صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، 1/ 236-240.

وإما «لاستعارة بديعة» كقوله تعالى: ﴿وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَاْ قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾ [الإنسان: 15-16]؛ فالإشكال هنا مرتبط بالقوارير التي لا تكون إلا من زجاج، بينما جعلتها الآية من فضة. وبالبحث والتأمل يزول الإشكال، لأن «القارورة تستعار للصفاء، والفضة للبياض، فكانت (أواني الجنة) في صفاء القارورة وبياض الفضة». [الجرجاني، **التعريفات**، ص150].

والمجمل «ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك، أو لغرابة اللفظ كالهلوع في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: 19]، أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة، والزكاة، والربا». [التفتازاني، **شرح التلويح**، 1/ 127].

وتبعاً لهذا التعريف يأتي المجمل على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: وهو المشترك الذي يجمع معاني مختلفة يحصل معها انبهام المراد، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: 228]. فالقرء، وهو من الأضداد، يقع على الطهر وعلى الحيض؛ وقد ذهب إلى المعنى الأول الشافعي والحجازيون من الفقهاء، وحجتهم من الحديث «ما روي عن عمر وعثمان وعائشة وزيد بن ثابت رضي الله عنهم أنهم قالوا: الأقراء: الأطهار». [ابن السيد البطليوسي، **الإنصاف**، ص38].

وإلى المعنى الثاني ذهب أبو حنيفة والعراقيون، وحجتهم من الحديث «**قول النبي (ص) للمستحاضة: اقعدي عن الصلاة أيام أقرائك**». [ص39]...

النوع الثاني: ويتمثل في غرابة الألفاظ كالهلوع التي أشرنا أعلاه إلى أنها جاءت مجملة مبهمة ثم لحقها التفسير والتبيين. وكـ(الأب) في قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: 31]، حيث التبست هذه اللفظة على أوائل المسلمين، وقد سئل عنها أبو بكر الصديق فقال: «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم». كما أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر: «﴿فاكهة وأبا﴾ فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا هو الكلف ياعمر!﴾» [السيوطي، **الإتقان**، 2/ 4].

النوع الثالث: ويتمثل في الألفاظ التي انتقل بها القرآن من معانيها المعلومة والمتداولة (=المعاني اللغوية) إلى معان اصطلاحية خاصة وغير معلومة، وذلك كألفاظ الصلاة، والزكاة، والربا، وغيرها؛ فالصلاة، مثلا، يشير إليها القرآن على سبيل الإجمال وليس على سبيل التفصيل والبيان، وذلك في نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: 43]، أو في قوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ [النساء: 103]، إلخ.

وقد تولت السنة الفعلية أو القولية بيان مثل هذه المجملات، إذ صار لها بعد البيان مدلولات شرعية مخصوصة ومحددة...[16]

أما القسم الأخير من مبهم الدلالة عند الأصوليين (الأحناف) فهو المتشابه، وقد جاء في تعريفه أنه مما «خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلاً كالمقطعات في أوائل السور» [التفتازاني، **شرح التلويح**، 1/ 127]؛ فهو عندهم يدخل فيما استأثر الله بعلمه، فيتوقفون عن تأويله انسجاماً مع قراءة الوقف على ﴿إلا الله﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: 7]، واعتبار الواو بعد ذلك للابتداء في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: 7].

وقد لاحظ بعض الدارسين أن تطوراً حصل في نظرة الحنفية إلى المتشابه؛ ففي مرحلة أولى امتدت إلى نهاية القرن الرابع الهجري اعتبر المتشابه ما يتردد بين معنيين أو أكثر؛ إذ عرفه بعضهم بقوله: «المتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر»، وأنه لا يترجح واحد من المعنيين أو المعاني إلا بدليل؛ وبذلك كان المتشابه عندهم قريباً إلى معناه اللغوي الدال على الالتباس والتماثل. أما في مرحلة ثانية (أي عند المتأخرين من الأحناف)، فقد أضحى يمثل ذروة مراتب الغموض والخفاء، حتى انقطع معه كل رجاء لمعرفته وإدراكه. [محمد أديب صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، 1/ 311-312 (بتصرف)].

لن نتوسع الآن في مفهوم المتشابه، لأننا سنرجع إليه في فقرة قادمة من فقرات البعد التأويلي للنص. لكن لا بأس من الإشارة إلى أن الاختلاف في

---

(16) لمزيد من التفاصيل: المرجع نفسه، 1/ 280-289.

تحديد المتشابه هو أمر قائم بين كافة المتعاملين مع النص القرآني؛ فهو اختلاف متولد من نظرتهم المتباينة إلى معنى (الواو) في آية المحكم والمتشابه (من سورة آل عمران): هل هي (واو) يراد بها العطف أم يراد بها الاستئناف؟، مع ما يترتب على ذلك من جعل المتشابه مردوداً إلى المحكم ومتاحاً فهمه وتأويله، أو جعله غامضاً في ذاته إلى الحد الذي يتعذر على البشر إدراكه.

يُضاف إلى هذا أنه لم تتوافر للقدماء معايير موحدة لتحديد المساحات التي يشغلها المتشابه في النص القرآني، بل ظل يشكل مسألة تأويلية نسبية. ولعل هذا ما دفع ابن تيمية إلى القول: إن «التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، ولكن ثَمَّ آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، وتلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابهة». [ابن تيمية، **الفرقان بين الحق والباطل**، ضمن مجموع **فتاوى ابن تيمية**، 13/ 144].

ومهما يكن من أمر، فإن التقسيم الذي انطلقنا منه لمبهم الدلالة كما يرد عند متأخري الحنفية هو تقسيم يندرج تحته المتشابه باعتباره ما يتحقق في النص بدرجة بالغة الخفاء والغموض. وبما أنه يمثل أشد المراتب إيغالاً في الإبهام فقد قرروا أن يكون حكمه «التوقف عن طلب المراد (منه)، مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف». [التفتازاني، **شرح التلويح**، 1/ 128].

في حين قرنت باقي المراتب بمسالك محددة لتمييز بعضها من بعض من جانب، وإخراج معانيها من حيز الخفاء إلى حيز التجلي من جانب آخر؛ ذلك أن الإبهام لئن نظر إليه بوجه عام على أنه ما يتحقق خفياً غامضاً في النص فإن ثمة مسالك تستدعى لتجليته والتمييز فيه بين ضروب من التحققات فرعية ومتفاوتة؛ فهو محور دلالي عام، لكن تحققاته النصية تتخذ أكثر من شكل وأكثر من مظهر؛ إذ من الإبهام ما يقبل أن ينجلي بمجرد إعمال «الفكر القليل»، ومنه ما لا يقبل أن ينجلي إلا بـ«التكلف والاجتهاد»، أي بإعمال مزيد من الفكر والتأمل.

لهذا أكد الأصوليون في هذا الخصوص أن «حكم الخفي الطلب، أي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزيد أو نقصان. وحكم المشكل التأمل، أي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن أشكاله، إذ الخفاء في المشكل أكثر. وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل

[...]. وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد». [التفتازاني، **شرح التلويح**، 1/ 127-128].

فما من مرتبة من مراتب الخفاء إلا وهي مقرونة بمسلك فكري مخصوص تتحدد من خلاله وتنجلي بإعماله؛ ذلك أن هذه المسالك ليست على سمت فكري واحد، بل إنها تأتي متفاوتة تبعاً لتفاوت درجة الغموض في تلك المراتب. لهذا، لا يستدعى لهذه المرتبة من الخفاء أو لتلك إلا المسلك الفكري المناسب، أي ذلك المسلك الذي بقدر ما يسمح بالوقوف على وجه الغموض وتعيين درجته يسمح أيضاً بتجليته وإزالة أسبابه.

وبهذا ينجلي الخفي بانتهاج مسلك الطلب، لأنه لا يحتاج من أجل فك غموضه إلا إلى قدر قليل من الفكر والاجتهاد. ومرجع ذلك إلى كونه يمثل في مبهم الدلالة أقل المراتب خفاء، حيث إن مكمن الخفاء فيه ليس مكمناً ذاتياً، وإنما هو لعارض خارجي. والفرق بين الخفاء الذاتي والخفاء العارض هو فرق في الدرجة والقوة، لذا اعتبر «الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض». [1/ 126].

وبما أن المشكل أكثر إبهاماً من الخفي فإنه لا ينجلي إلا بانتهاج مسلك التأمل المرادف لسعة البحث والاجتهاد؛ خصوصاً وأن الخفاء الذاتي في المشكل هو خفاء لا يدرك إلا عقلاً.

أما المجمل، وهو أكثر خفاء من المشكل ومن الخفي، فلا ينجلي إلا باتباع مسلك الاستفسار الذي يعتمد فيه إما على القرآن ذاته وإما على السنة؛ ذلك لأن الخفاء الذاتي في المجمل ليس مما يدرك عقلاً، وإنما هو مما يدرك نقلاً؛ الأمر الذي يجعل الاستفسار أنسب مسلك لبيان المجمل، سواء بالاعتماد على آلية التفسير الذاتي في النص القرآني، حيث يفسر القرآن بعضه بعضاً، أو بالرجوع إلى السنة لأنها شارحة للقرآن ومبينة لعدد واسع من مجملاته.

في حين قرن المتشابه بالتوقف عند من التزموا بقراءة الوقف في آية المحكم والمتشابه على نحو ما أسلفنا. وبهذا لو أمعنا النظر قليلاً في مجموع المسالك المذكورة لوجدناها متدرجة بين حدين فكريين: حد أدنى قادر على إدراك الخفي باعتباره أقل المراتب إبهاماً؛ وحد أقصى عاجز عن إدراك المتشابه، لأنه يمثل ذروة الغموض والإبهام؛ وبينهما يقع حد فيه متسع لإدراك

المشكل والمجمل، لكونهما يتحققان بنحو أقل غموضاً من المتشابه من جانب، وبنحو أكثر غموضاً من الخفي من جانب آخر.

وفي هذا الصدد نعتقد أن التصورات الدلالية القديمة التي أقدمت على إدراج المتشابه في دائرة يُتوقف فيها عن بحثه، لم تترجم بذلك تحللاً من أي مسؤولية تأويلية أو اجتهادية؛ لقد اعتبرت أن من مسؤوليتها التوقف عن طلب تأويله، لأنه يمثل في النص تلك المنطقة الدلالية التي يتعين التسليم بها وإقرار حقيتها؛ إذ في هذا الإقرار وذاك التسليم اعتراف أولاً بذاتية النص، وإيمان بأنه ثانياً خبرات نوعية متعددة بالحقيقة؛ إذ من هذه الخبرات ما يطرد إمكان كشفه وبيانه بانتهاج مسالك من الفكر والعلم، ومنها ما يعلو على ذلك. لهذا لا يحيل التشابه فقط على تلك الدرجة القصوى من الغموض التي يبلغها النص، وإنما يحيل أيضاً على ما به يغدو هذا النص فوق كافة السلط التأويلية الرامية إلى احتوائه وإخضاعه؛ وهو ما يجعل هذه السلط واعية كل الوعي بحدودها، ومدركة أشد ما يكون الإدراك لبواعث نسبيتها.

وعلى هذا الأساس وقع، فيما نتصور، إمساك الأولين عن الخوض في المتشابه على نحو ما يتمثل في «مسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك. وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن، لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل». [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 94].

لهذا كان مسلك التوقف، من هذا المنظور، مسلكاً يعكس مسؤولية تأويلية حقيقية تجاه منطقة دلالية في النص، وإن اعتمد الكلام فيها على كل ما هو متاح من العلم، فلشدة خفائها وجذرية انبهامها لن يستطيع إلى إدراكها سبيلاً؛ بل لن يعتبر ذلك إلا نزوعاً «إلى العمى ورمياً في جهالة» [3/ 100] لا حدود لها؛ خاصة وأن كل كلام «علمي» فيما لا يقبل أن «يحاط به» هو في منطلقه جهل بحقيقة حدود العلم، وزيغ عن مقاصده.

وبناء على هذا نتصور أن القول بالتوقف هو أشبه ما يكون بذلك القول الذي يفترض أن ثمة خصوصيات في النص يلزمنا إقرار حقيتها والتسليم بها على نحو ما هي متعينة فيه دون إجبارها على أن تختزل إلى موضوع من موضوعات

التأويل، أو إكراهها بعنف على ذلك؛ فطبيعتها الدلالية ومنطقها الخصوصي في النص يجعلانها مناقضة في الصميم لمنطق العلم ومنافية لمنازعه الاختزالية؛ وهو ما يغدو معه الإصرار على جرها القسري إلى ضرب من التأويل المستند إلى حدود العلم والمتوسل بآلاته العقلانية، تسلطاً على تلك الخصوصيات وتعسفاً تأباه وتتمرد عليه.

وأمام هذا، لم يجد القائلون بالتوقف غير الإيمان النابع من النص ذاته سبيلاً إلى اعتقاد حقية تلك الخصوصيات، وغير التسليم مسلكاً مناسباً إلى إقرارها والاعتراف بها؛ فكأنا بهم يؤكدون أن ليس بالعلم والعقل وحدهما يمكن تدبر النص وتعقل معانيه، بل بالإيمان أيضاً؛ لأن الإيمان لا يحملنا فقط على إجلال النص والتعظيم من شأنه، وإنما يحملنا كذلك على الاقتناع بطرائقه الخاصة في إنتاج المعنى وتصريف الحقيقة.

5.2.3.2. من هنا يكون تردد النص بين الوضوح والإبهام تردداً يكشف عن النمط الذاتي الذي به تشتغل إنتاجيته المعنوية. ولئن كنا اخترنا التعامل مع هذا النمط انطلاقاً من الصيغة التي اهتدى إليها الأحناف فذلك لأنها تؤطر العلاقة بين محوري الوضوح والإبهام بنحو غاية في الدقة والتكامل؛ فهي لا تقترح فقط لكل محور جملة من المفهومات الواصفة التي تميز بدقة بين تحققاته المختلفة في النص، بل تربط أيضاً بين هذه المفهومات في نسق تمثيلي[أ] تتعالق فيه وتتكامل لصياغة الأنحاء المتراتبة التي يتحقق بها الوضوح، في تقابل مع الأنحاء المتراتبة التي يتحقق بها الإبهام.

وإذا ما استحضرنا كذلك مدى تمكن تلك الصيغة من ضبط تفاوت درجات القوة القائمة في مراتب الوضوح أو في مراتب الإبهام، وذلك إما بالاعتماد على روائز النسخ والتخصيص والتأويل بالنسبة إلى الواضح، أو بالاعتماد على مسالك من الفكر والاجتهاد بالنسبة إلى المبهم، فإنه يمكن اعتبارها صيغة أقرب ما تكون إلى نحو نصي[ب] للوضوح متوازٍ ومتفاعل مع نحو نصي للإبهام.

(أ) système représentatif

(ب) grammaire textuelle

لكن اللافت في هذا النحو أن استراتيجيته التقعيدية لا تقوم على ضرب من النزعة الصورية التي تقضي برد الوضوح والإبهام إلى أساسهما اللساني الصرف، واستبعاد ما يشهد فيهما على طبيعتهما التحققية داخل النص وعلى وظيفتهما العملية والتداولية المرتبطة بمحيطه الخارجي؛ فعلى العكس من ذلك جاء هذا النحو مستوعباً للوضوح والإبهام باعتبارهما تحققين حيويين في النص، وباعتبارهما مسوقين تداولياً لتأدية وظائف عملية محددة؛ فالأحكام التشريعية المستنبطة منهما لا تظل حبيسة النص وأسيرة حدوده الداخلية، بل تمتد إلى الواقع الخارجي ليجري العمل بها والامتثال لها من قبل المكلفين؛ فهي أحكام بقدر ما تتحدد مستمدة من النص تتحدد أيضاً موصولة عملياً وتداولياً بخارجه؛ الأمر الذي تغدو معه إطاراً من المعايير المنظمة لحياة المسلمين الفردية والجماعية، ونسقاً من القواعد الموجهة لسلوكاتهم ومعاملاتهم.

فإلى مثل هذه الاعتبارات التداولية إذن استند كل من نحو الوضوح والإبهام عند الأصوليين؛ ذلك لأن الزاوية التي تشغل اهتمامهم وهم يتعاملون مع النص القرآني بوصفه المصدر الأساس للتشريع، هي الزاوية التي يكون بها نصاً مرادفاً للعمل والإنجاز، أي نصاً لا ترد فيه الأقوال إلا مراداً بها العمل والفعل؛ فكل قول مفيد حكماً من الأحكام التشريعية لا ينصرفون فيه إلى العناية المجردة بمضموناته الدلالية المحتملة، أي في حدود ما يمكن أن تسمح به أي دلاليات صورية النزعة، وإنما ينصرفون فيه إلى العناية التداولية بتحققاته العملية والإنجازية؛ وذلك ما يجعل النص يتحدد في الوعي التأويلي لدى الأصوليين بأنه مما لا تستقل تحققاته القولية عن تحققاته العملية والإنجازية، فهو نص يضمر في دواخله الشروط التداولية لإعماله[17]. . .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نخلص إلى أن الصيغة التي اهتدت إليها التأويلية الأصولية بخصوص محوري الوضوح والإبهام هي صيغة لا تخرج عما يتصوره هذا البحث راجعاً إلى البعد النصي، أي راجعاً إلى ما يكون به النص تحققاً ذاتياً له قصوده ومراداته الخاصة؛ فلقد أوضحنا من خلالها أن الوضوح

---

(17) نستفيد في هذا التحليل من تداوليات الأفعال (actes) كما اقترحها أوستن (1962) في كتابه المؤسس: **كيف نصنع الأشياء بالكلمات**. . .

والإبهام يمثلان عماد الإنتاجية المعنوية في النص، وأنهما لا يتحيـزان فيه بمعزل بعضهما عن بعض، بل يتحققان فيه متواقعين (=متقابلين) ومتفاعلين. وبذلك أمكننا إدراج تلك الصيغة في ضرب من نحو النص لم يأت فيه تقعيد الوضوح والإبهام متوقفاً عند وصف خاصياتهما اللسانية المجردة، وإنما جاء هذا التقعيد مستوعباً مقتضياتهما التداولية ومحيطاً بضوابطهما العملية والإنجازية.

2 . 3 . 3. النص بين التشذر والتآلف: «التناسب»

2 . 3 . 3 . 1. يمثل مبحث التناسب في علوم القرآن أدق مبحث انصرفت فيه العناية إلى بحث الأواصر والترابطات التي تؤلف بين وحدات النص ومكوناته المختلفة. ولئن كان علماء القرآن يعترفون بأن التصنيف في علم التناسب قليل ونادر فذلك راجع عندهم إلى دقة هذا العلم وصعوبة تتبع تفصيلاته في نص تتنوع وحداته وتتفاوت أحجام مكوناته إلى حد يستعصي معه على أي مفسر أن يتوصل بلا مشقة ولا معاناة إلى ما يؤلف بينها من وجوه الترابط والتناسب.

وإذا كان ذلك كذلك فهو مبحث لا يستقيم الخوض فيه ولا تتأتى الإحاطة بجهاته إلا إذا كان المفسر ممن تتوافر له ملكة واسعة من النظر والتأمل؛ لأنه لن يتوقف فيه عند مجرد توخي فهم بعض من جزئيات النص في اعتلاقها بالبعض الآخر، ولا حتى محور دلالي محدد في ارتباطه بمحور آخر، بل سيكون مطلوباً منه أن يذهب أبعد من ذلك ليأخذ على عاتقه مسؤولية النظر في النص نظرة شاملة يستحضر فيها كافة الوجوه التي يترابط بها ويتآلف.

لهذا «قل اعتناء المفسرين بهذا (المبحث) لدقته» [الزركشي، **البرهان**، 1/ 36] ولتشعب جهاته؛ خصوصاً وأن مفسراً يريد أن يبحث في تناسب القرآن لن يجد نفسه لأول وهلة أمام نص «متحد مرتبط أوله بآخره»، بل سيجد نفسه مواجهاً بمظاهر واسعة من التشظي والتشذر لا يكون معها بحسب بعض المفسرين كل بحث عن الروابط الممكنة بينها إلا ضرباً من التكلف غير المقدور عليه؛ الأمر الذي يضيف إلى عامل الدقة المفسر لندرة التصنيف في التناسب عاملاً آخر يتمثل في تشكيك البعض أصلاً في علم يتعارض مقصده في الصميم مع موضوعه، لأن الارتباط المنشود بلوغه في علم التناسب هو مما يتعارض في صميمه مع التشذر المميز لموضوع جاءت مكوناته متفرقة على حسب الأسباب والوقائع.

لكن موقفاً تفسيرياً كهذا يشكك في الجدوى من علم التناسب، ولا يتراءى له في القرآن إلا التفرق والتشذر، ليس بالموقف الذي يذهب إلى حد القول بتناقض المعاني القرآنية وتعارضها. إنه يتحفظ فقط على الطريقة «المتكلفة» التي يتبعها علماء التناسب في صياغة الارتباطات الداخلية بين أجزاء النص القرآني، لأنهم لم يتمكنوا بحسب هذا الموقف إلا من الاهتداء إلى روابط ركيكة ومتكلفة؛ والحال أن القرآن نزل مرتبطاً بأسباب مختلفة ووقائع متفرقة. فلنصغِ إذن إلى صاحب هذا الموقف حتى نتبين بوضوح طبيعة الحجج التي يعتمد عليها في مرافعته ضد مشروعية الخوض في التناسب:

يقول الشيخ عز الدين بن عبد السلام: «المناسبة علم حسن؛ ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخر، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر. [...] ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا برباط ركيك يصان عنه حسن الحديث فضلاً عن أحسنه؛ فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة ولأسباب مختلفة؛ وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض؛ إذ لا يحسن أن يرتبط تصرف الإلٰه في خلقه وأحكامه بعضها ببعض؛ مع اختلاف العلل والأسباب...». [الزركشي، **البرهان**، 1/ 37].

فمن وقفة سريعة على هذا الكلام يتبين أن صاحبه لا يميل إلى إقرار مشروعية علم التناسب إلا إذا كان الموضوع الذي يشتغل به تؤمن أجزاؤه أوجهاً من الارتباط والاتحاد الداخليين؛ أما في حال القرآن فذلك غير حاصل لأنه جاء مرتبطاً بأسباب ومقتضيات تنزيلية مختلفة؛ ومن ثم، فالحجة التي يدلي بها العز بن عبد السلام بين يدي مرافعته تقضي بأن الطبيعة المتفرقة والمتشذرة لمكونات النص القرآني لا تصلح موضوعاً لعلم التناسب، لأننا سنكون أمام علم يتعارض فيه المقصد الإجرائي المراد بلوغه (=الارتباط والتلاحم) مع الطبيعة المتشظية لموضوع الاشتغال على نحو ما سبقت الإشارة؛ بل إنه يدعم هذه الحجة من خلال التأكيد أنه لا يحسن البحث عن الارتباط بين تصرفات إلٰهية مختلفة في خلقه، لأنه «ليس لأحد أن يطلب ربط بعض تلك التصرفات مع بعض، مع اختلافها في نفسها واختلاف أوقاتها». [1/ 37]، ولأن ذلك أيضاً لن يعتبر إلا ارتباطاً قسرياً مفروضاً ومتكلفاً.

حقا إن مثل هذا الموقف المشكك في مشروعية البحث في التناسب القرآني لم ينتشر ولم يفرض نفسه في أوساط الدراسات القرآنية القديمة[17م]. لكن مع ذلك يبقى في نظرنا يمثل منحى خاصاً في فهم العلائق التي تقيمها وحدات النص ومكوناته بذواتها؛ فمن هذه العلائق لا يظهر له النص ولا يتبدى إلا وهو متفرق و«متفكك» من تلقاء ذاته، خصوصاً وأن هذا التفكك والتفرق متأصلان فيه من جهة ارتباطه بمقتضيات واقعية وتاريخية مختلفة، وليس من جهة إنتاجيته المعنوية المحايثة؛ إذ لو كانا متأصلين فيه من هذه الجهة الثانية لصار مما يقول الشيء ونقيضه ومما يدل على المعنى وضده، ولصار أيضاً بموجب ذلك مقوضاً لنصيته وناسفا لها.

إن التفرق والتشذر بحسب الموقف الذي يدافع عنه العز بن عبد السلام ليسا مما يؤدي إلى تدمير هوية النص لنصبح كما لو كنا أمام شكل من اللانص[أ]. إنهما لا يلغيان إمكان العثور على وحدة ما ثاوية في ثنايا النص، لأنهما ليسا من طبيعة جذرية يستحيل معها تكشف تلك الوحدة وتعينها؛ إنهما مما تقع خلفهما وتستتر وجوه دقيقة من الارتباط والتلاحم يمكن كشفها وإبرازها.

ولعلنا حين نذهب هذا المذهب من القول فإننا نستحضر التمييز الذي أقامه علماء القرآن بين ترتيب النزول وترتيب التلاوة؛ فالترتيب الأول لا يتأتى إلا بمدى ما ينسجه النص من روابط إحالية بمحيطه الخارجي؛ إذ بهذه الروابط

(17م) يمكن مع ذلك الإشارة إلى أن مفسراً متأخراً كالشوكاني ذهب في هذا الخصوص أبعد مما ذهب إليه العز بن عبد السلام. يقول في تفسيره الموسوم بـ **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**:

«اعلم أن كثيراً من المفسرين جاؤوا بعلم متكلف وخاضوا في بحر لم يكلفوا سباحته واستغرقوا أوقاتهم في فن لا يعود عليهم بفائدة. . .، فجاؤوا بتكلفات وتعسفات يتبرأ منها الإنصاف ويتنزه عنها كلام البلغاء فضلاً عن كلام الرب سبحانه. . .، وإن هذا لمن أعجب ما يسمعه من يعرف أن هذا القرآن مازال ينزل مفرقاً على حسب الحوادث المقتضية لنزوله منذ نزول الوحي على رسول الله (ص) إلى أن قبضه الله عز وجل إليه، وكل عاقل فضلاً عن عالم لا يشك أن هذه الحوادث المقتضية نزول القرآن متخالفة باعتبار نفسها، بل قد تكون متناقضةً. . .، فالقرآن النازل فيها هو باعتباره نفسه مختلف كاختلافها. . .». [1/ 72].

(أ) non-texte

يضمن تآلفه الدلالي والتداولي مع ذلك المحيط على نحو ما أسلفنا في فقرات البعد التكويني للنص.

أما ترتيب التلاوة كما استقر عليه المسلمون الأولون في المصحف الإمام فلا يتأتى بما تأتى به الترتيب الأول؛ إنه يتأتى بإحالة النص على نفسه وارتباطه بذاته. وبذلك نكون أمام ترتيبين يتميز كل منهما بانتظام خصوصي مستند إلى نوعية محددة من الروابط.

فالانتظام الخصوصي لترتيب النزول هو مما تنهض فيه المكونات النصية على ارتباطات محددة بالأسباب والوقائع الخارجية. وبما أن هذه الوقائع والأسباب لا تنفصل عن الخلفيات التكوينية للنص فقد نظر إليها القدماء على أنها مقتضيات مقامية لتلك المكونات. ولا تعتبر هذه المقتضيات، كما رأينا سابقاً، مجرد قرائن قابعة خارج النص، بل تعتبر داخلة في بنائه الدلالي والتداولي؛ الأمر الذي يجعله يحقق استناداً إليها كامل تآلفه وانسجامه مع محيطه الخارجي، أي مع مجموع اعتباراته التكوينية المناسبة.

أما الانتظام الخصوصي لترتيب التلاوة فلا يبحث فيه، كما سنبين أسفله، إلا عن الروابط الذاتية التي يتوسل بها النص لتحقيق التآلف والالتحام بين أجزائه الداخلية. ومن هذا الجانب يغدو اللجوء إلى علم التناسب أمراً مطلوباً، لأنه يمكن المفسرين من الوقوف على ضرب محدد من الانتظام الخصوصي للنص هو الضرب المتعلق بترتيبه في المصحف. وبذلك يكتسب الخوض في التناسب القرآني كامل مشروعيته المتمثلة في الكشف عن ذلك الانتظام وتجلية ملامحه.

2.3.3.2. من هنا إذن يبدو أن الحاجة إلى علم التناسب هي حاجة استلزمها عند القدماء سؤال أساس يتعلق بالكيفية التي ينتظم بها النص القرآني في المصحف؛ ذلك أنه لم يكن لهذا السؤال أن يفرض نفسه على المفسرين لو لاحظوا أن الترتيب المستقر عليه في المصحف يؤمن من تلقاء ذاته ترابطاً وانتظاما ظاهرين؛ فمن دون الاهتداء إلى المنطق الثاوي خلف هذا الترتيب لن يظهر النص إلا في صورة أجزاء متناثرة لا تجاذب بينها ولا تواصل.

لذا مثل اللجوء إلى علم التناسب لجوءاً إلى أنجع أداة تفسيرية كفيلة بكشف ذلك المنطق، وقادرة على الغوص فيما وراء التحقق الظاهر للنص لتجلية أشكال

التلاؤم والتجانس الممكنة فيه؛ خصوصاً وأن أداة بهذه المواصفات لا توجهها غاية تفسيرية تطمح فقط إلى إيجاد صنوف من الترابط بين أجزاء النص المختلفة، بل تتعدى ذلك لتجعل من وحدته المعنوية حقيقة نصية لائحة لا يتطرق إليها طعن ولا تشكيك؛ فهذه الوحدة بقدر ما تمثل للنص ما من خلاله يعرب عن ذاتيته وخصوصيته تمثل للمفسرين أيضاً ذلك العنوان الأبرز للتعرف إليه وتبين هويته؛ وهذا ما يفسر لماذا جاء علم التناسب مقترناً بعلم أعم منه ومندرجاً تحته هو علم الإعجاز؛ ففي داخل هذا العلم الذي ينشغل ببحث الهوية النصية للقرآن ورصد ما تتفرد به من وجوه وسمات إعجازية، سيشكل علم التناسب مبحثاً دقيقاً يعنى بوجوه الانتظام والارتباط التي يبنى عليها النظم القرآني؛ ذلك أن المناسبات الرابطة بين الآيات أو بين السور لا تبحث ولا تدرس في علم التناسب إلا بوصفها وجهاً من الوجوه المثبتة لإعجاز القرآن من جهة نظمه وتأليفه.

ولعل هذا هو ما دفع الفخر الرازي (وهو من المفسرين القلائل الذين اعتنوا بالتناسب القرآني) إلى القول وهو بصدد تفسير سورة البقرة: إن «من تفكر في لطائف نظم هذه السورة علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب ألفاظه وشرف معانيه فهو أيضاً بسبب ترتيبه ونظم آياته». [السيوطي، **معترك الأقران**، 1/ 56].

فالخوض في تناسب القرآن إذن هو خوض في أدق وجوهه الإعجازية التي لا تنكشف منها فقط أشكال من الارتباط بين أجزائه، وإنما تنكشف منها أيضاً وبنحو أعمق وأدق خصوصيته التأليفية وفرادته النظمية. لهذا جاء علم التناسب مشكلاً أحد أهم الأدوات التفسيرية (إلى جانب علم البلاغة) التي توسل بها علم الإعجاز لكشف خصوصية القرآن وتبيانها.

وإذا كنا قد اعتبرنا سابقاً أن البلاغة مثلت عند القدماء أهم أداة لوصف الإعجاز وتفسيره [انظر: الفقرة: 1. 3. 2]، فإننا نضيف الآن إلى ذلك أن علم التناسب بمعية علم البلاغة قد شكلا أكفى وسيلتين للتعمق في ذلك الإعجاز والغوص في أسبابه.

وقد ألمح الباقلاني، بمنتهى الوضوح، إلى التلازم القائم بين البلاغة والتناسب وهو بصدد الحديث عن جملة من الوجوه الإعجازية المتعلقة بنظم القرآن، فأكد أن «القرآن على اختلاف ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة والطرق

المختلفة يجعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسب، والمتنافر في الأفراد إلى حد الآحاد. وهذا أمر عجيب، تبين به الفصاحة، وتظهر به البلاغة، ويخرج معه الكلام عن حد العادة ويتجاوز العرف». [الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص62].

ولعل من يتأمل هذا الكلام سيلاحظ أن التناسب القرآني باعتباره وجهاً من وجوه الإعجاز لا ينفك بيانه عن البلاغة، لأنها هي الأداة الأقدر عند القدماء على إبراز الكيفية التي يتفرد بها نظم القرآن ويخرج بمقتضاها عن حدود العرف والعادة.

لهذا لم يُنظر إلى النظم على أنه مجرد علاقات شكلية تجمع بين وحدات النص وأجزائه المختلفة، بل نظر إليه على أنه علاقات بلاغية مخصوصة يؤول بموجبها المختلف إلى مؤتلف، والمتباين إلى متناسب، والمتنافر إلى متحد ومتجانس. وهو ما يترتب عليه أن الروابط والمناسبات التي على وفقها انتظم القرآن يمتنع من وجهة علم التناسب اعتبارها مجرد وسائل تركيبية ودلالية تتحقق بها أشكال من التآلف بين مبانيه ومعانيه مثلما يمكن أن يتحقق ذلك في سائر النصوص. إنها لا تندرج ضمن ما يمكن أن يعتبر مشتركاً بين النصوص، فلو كان الأمر كذلك لجاءت المناسبات بين مكونات القرآن خالية من أي خصوصية تابعة لنظمه وتأليفه؛ فعلى العكس من هذا، لقد نظر إلى تلك الروابط والمناسبات على أنها تابعة لعموم النظم القرآني ومتلونة بخصائصه ومقوماته البلاغية؛ فإن شئنا التدقيق أكثر قلنا: إن تلك الروابط والمناسبات هي علاقات نصية نوعية تظهر منها بلاغة القرآن وتنجلي بها خصوصيته النظمية والإعجازية.

ولا شك أن الفخر الرازي كان يقصد ذلك حين قال في **تفسيره**: «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط». [الزركشي، **البرهان**، 1/ 36]. إذ لا يتوقف المفسر عند هذه الترتيبات والروابط بغرض بيان قيمتها النحوية أو الشكلية في إضفاء ضرب من التلاحم الذي يشترك فيه القرآن على نحو صوري مجرد مع غيره من النصوص، بل يتوقف المفسر عندها بغرض بيان قيمتها البلاغية النوعية؛ لأنه من دون إبراز قيمتها البلاغية هاته لن يستبين النظم ولن يتبدى التناسب إلا مجرداً من كل سمات الإعجاز وملامحه.

لهذا، جاء تعريف علم التناسب دالاً على ملازمته للبلاغة وتداخله معها.

فهو «علم تعرف منه علل ترتيب أجزاء (القرآن)، وهو سر البلاغة، لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجادة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها؛ فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة، وكانت نسبته من علم التفسير كنسبة علم البيان من علم النحو». [برهان الدين البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، 1/ 6].

وهذا ما يعكس بجلاء أن البحث في تناسب القرآن هو في صميمه بحث بلاغي يروم تفسير العلل النصية التي تثوي خلف الترتيب الذي بنيت عليه مختلف أجزاء القرآن؛ الأمر الذي يجيز لنا القول إن علم التناسب هو أبعد ما يكون عن ذلك الضرب من المباحث النصية الحديثة التي لا يشغلها ولا يعنيها إلا إيجاد أشكال متطابقة من الاتساق(أ) والانسجام(ب) فيما بين النصوص(18)؛ فما يميز علم مناسبات القرآن عن هذه المباحث أنه ينصرف بهذه المناسبات إلى أقصى درجات خصوصيتها النصية، أي ينصرف بها إلى الجهات الدقيقة التي تظهر منها خصوصيتها النظمية والبلاغية.

ولعله حين يجوز لنا قول كهذا فذلك لأن المفسرين لم يتجهوا بمناسبات القرآن جهة اختزالها فيما تتيحه اللغة الطبيعية من وسائل لفظية أو معنوية للربط بين أجزاء الكلام على نحو ما يجري ذلك في عديد من المباحث الحديثة للسانيات النصوص؛ فلو قاموا بذلك لكانوا مجرد «نحاة» يطمحون إلى توسيع دائرة أوصافهم خارج اللغة الطبيعية لتشمل النص القرآني وتنطبق عليه باعتباره

(أ) cohésion

(ب) cohérence

(18) نحيل في هذا الخصوص على أعمال كل من:
- هاليداي/ رقية حسن (1976).
- فان ديك (1977).
والملاحظة العامة على هذه الأعمال أنها تروم بناء لسانيات للنصوص على المنهاج نفسه الذي بنيت عليه لسانيات الجملة؛ فالمقصد الذي كان يوجه تلك الأعمال هو صوغ أنحاء نصية مجردة ترتد إليها مختلف النصوص وتشترك في خصائصها ومحدداتها. أما ما يجعل نصاً من النصوص متفرداً وغير قابل للتكرار في سواه فقد ظل على هامش ذلك المقصد ولم يلتفت إليه. . .

قطعة من تلك اللغة وجزءاً لا يتجزأ منها. إنهم، على الأصح، اتجهوا بتلك المناسبات جهة الأنحاء النصية المخصوصة التي تتعين بها في القرآن؛ عمدتهم في ذلك تتبع لصيق لكافة أجزائه ومكوناته، ومقصدهم فيه إيجاد أجوبة نصية كافية لأسئلة نوعية من قبيل: «لم جعلت هذه الآية جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟» [الزركشي، **البرهان**، 1/ 36].

وإذا تقرر هذا أمكننا أن نضيف إلى ما تقدم أن التناسب القرآني يتخذ أيضاً قيمة جمالية إلى جانب قيمته البلاغية؛ ذلك أنه إذا كانت القيمة البلاغية للتناسب متصلة بعموم النص، ومقترنة بنظمه وتأليفه اللذين يتميز بهما مما سواه، فإن قيمته الجمالية هي واحدة من التجليات التي يأتي من خلالها هذا النص متصلاً بالمتلقي ومؤثراً فيه. وقد تنبه الباقلاني إلى هذه القيمة، فأشار إليها بالقول: «وبحسب ما يترتب في نظمه، ويتنزل في موقعه، ويجري على سمت مطلعه ومقطعه يكون عجيب تأثيراته وبديع مقتضياته». [الباقلاني، **إعجاز القرآن**، ص277].

وبهذا فالترتيب الذي على منواله انتظم النص القرآني بقدر ما يستند إلى مستلزمات بلاغية راجعة إلى طبيعته النظمية والتأليفية يستند أيضاً إلى مستلزمات جمالية يتجه من خلالها إلى التأثير في المتلقي بما ينعكس على تغيير عاداته الراسخة في تلقي النصوص وتمثلها الجمالي؛ ذلك أن هذا الترتيب هو مما جاء في القرآن خارجاً عن مقتضيات العرف والعادة على نحو ما كانت سائدة في النصوص الدينية أو في النصوص الدنيوية؛ فهو لم يكن مألوفاً لدى المتلقين المعاصرين للوحي؛ الأمر الذي جعله يشكل خرقاً جمالياً للأعراف المتواضع عليها في ترتيب النصوص وتنظيمها، وذلك بصورة انعكست تأثيراتها على طرائق التلقي وجمالياته إلى الحد الذي أضحى معه الترتيب القرآني يتبوأ في تمثلات أولئك المتلقين ذروة الجمال والإعجاز.

لهذا، لا يمكن أن نفهم من القول القاضي بأن وجه إعجاز القرآن «ما فيه من النظم والتأليف والترصيف» [السيوطي، **الإتقان**، 4/ 8] إلا كون الإعجاز إجمالاً هو مما ينهض على دعامتين: واحدة بلاغية وأخرى جمالية؛ فالدعامة الأولى أتاحت للقدماء التعرف إلى مكمن الخصوصية النصية في القرآن انطلاقاً من مقارنته بغيره من النصوص؛ بينما ألمحوا بالدعامة الثانية إلى الموقع الجمالي المتميز الذي صار يشغله القرآن في الأفق الأول لتلقيه (وكذا فيما أعقبه من

آفاق)؛ وذلك لاقتناعهم بأنه نص «خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب، ومباين لأساليب خطاباتهم» [4/ 8]، وبأنه أضحى بمقتضى ذلك يعلو جمالياً على سائر النصوص ويتفوق عليها. . .

3.3.3.2. بعد هذه الوقفة العامة عند الحاجة إلى علم التناسب، وعند الأهمية التفسيرية التي يحظى بها في علوم القرآن، نريد أن ننتقل الآن إلى الوسائل التي ارتأى القدماء أن أسباب الارتباط بين أجزاء النص القرآني تقوم بها وتتحقق من خلالها. وسنبدأ أولاً بالارتباطات والمناسبات القائمة بين آي القرآن، على أن نرجئ القول في ترتيب السور واعتلاق بعضها ببعض إلى فقرة فرعية لاحقة.

وفي هذا الخصوص انطلق علماء القرآن من مبدإ عام للبحث في التناسب يقضي بأن «الذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة، ما وجه مناسبتها لما قبلها؟ ففي ذلك علم جم؛ وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له». [الزركشي، **البرهان**، 1/ 37].

فتبعاً لهذا المبدإ الذي يعم الآيات والسور، ترد كل آية قرآنية إما مستقلة في موقعها الترتيبي لا يظهر لها أي ارتباط مباشر بما يسبقها، فيضطر المفسر إلى البحث لها عن المناسبة المؤذنة باتصالها بما قبلها، وإما ترد مكملة لما قبلها تكميلاً دلالياً لا انقطاع فيه ولا استقلال؛ وذلك كأن تكون الآية «الثانية للأولى على جهة التأكيد والتفسير، أو الاعتراض والتشديد». [1/ 40].

وإذا كان هذا المبدأ لا يكشف لنا إلا بدرجة واسعة من التعميم عن وجود آيات متصلة بعضها ببعض وأخرى منفصلة ومستقلة، وأنه يتوجب البحث لكل آية مستقلة عن وجه ارتباطها بما يسبقها، فإنه يبقى من الناحية الإجرائية بحاجة ماسة إلى بعض القواعد المفصلة بنحو أعمق لطرق البحث في التناسب، والكاشفة في النص القرآني بنحو أشمل عن وجوهه وتجلياته.

وفي هذا الصدد، نقل برهان الدين البقاعي عن بعض شيوخه المغاربة قاعدة دقيقة وشاملة تفيد في معرفة أوجه التناسب بين الآيات، وترسم للمفسرين

السبل البحثية الموصلة إليها. يقول هذا الشيخ[19]: و«الأمر الكلي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن، هو أنك تنظر [إلى] الغرض الذي سيقت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وتنظر عند انجرار الكلام في المقدمات إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام أو اللوازم التابعة له، التي تقتضي البلاغة شفاء الغليل بدفع عناء الاستشراف إلى الوقوف عليها؛ فهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن، وإذا فعلته تبين لك إن شاء الله وجه النظم مفصلاً بين كل آية وآية في كل سورة سورة». [البقاعي، **نظم الدرر**، 1/ 17-18].

إن أوضح ما نستشفه من هذه القاعدة أنها تمكن المفسر من الطريقة الإجرائية الملائمة التي تسمح له بالربط بين الآيات، وضبط العلاقات القائمة بينها في سورة محددة؛ فأول ما ينبغي أن ينطلق منه في هذا هو الاهتداء قبل كل شيء إلى الغرض الدلالي الذي تتمحور عليه السورة المفسرة ليتأتى له معرفة أوجه الاعتلاق الممكنة بين أجزائها.

غير أنه يجدر التنبيه هنا إلى أن الغرض الدلالي المحوري في سورة من السور ليس بالغرض المعطى الذي يمكن أن يقبض عليه المفسر بمجرد ما يرجع إلى هذه السورة، بل هو نتاج عمل تفسيري تُستثمر فيه طائفة من المعارف والعلوم اللغوية والبلاغية وغيرها. إنه غرض لا ينتهي إليه المفسر إلا بعد انخراطه في سيرورة من الفهم موصولة فاعليتها بمجموع أجزاء السورة ومكوناتها. وهو ما يتيح له التمييز بين ما يعتبر غرضاً محورياً مهيمناً وبين ما يعتبر أغراضاً جزئية منتشرة في باقي الآيات ومتوزعة عليها.

ولا شك أن المفسر بمجرد ما يصل إلى هذه اللحظة ينتصب أمامه إشكال إيجاد المناسبات الرابطة بين الآيات التي تدور على غرض محوري والآيات التي تدور على غيره من الأغراض؛ ذلك لأن التمييز المتوصل إليه لا يمثل إلا خطوة

(19) شيخ البقاعي هذا هو أبو الفضل محمد بن أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم محمد المشدالي المغربي البجائي المالكي، ولد بعد سنة 820هـ، وتوفي سنة 865هـ. . . انظر: الهامش (2) و(3) من: **نظم الدرر** للبقاعي، 1/ 17-18.

أولية في التعرف على الغرض الذي سيقت له السورة، كما لا يسهم تلقائياً في تبين نوعية الوشائج الدلالية التي تؤلف بين جميع الآيات الواردة فيها.

لهذا تبقى الخطوة التمهيدية السابقة في حاجة إلى خطوة أخرى حاسمة هي التي سيتمكن المفسر فيها من بيان أوجه التناسب بين الآيات التي يهيمن عليها غرض دلالي محدد، والآيات التي تتوزعها أغراض متنوعة ومتفرقة. وليست هذه الخطوة، بحسب القاعدة المذكورة، إلا النظر في الجهات التي تكون من خلالها هذه الأغراض المتفرقة قريبة من الغرض المحوري أو بعيدة عنه؛ علماً بأن جهات القرب والبعد هاته لا يطرد إدراكها بالنسبة إلى المفسر إلا إذا توسل بالبلاغة، لأنها هي الأداة الأقدر عند القدماء على الوقوف على تلك الجهات، والأكفى في بيان مراتب تعلق كل جهة منها بما يُنظر إليه في سورة من السور على أنه غرض دلالي مهيمن.

وبهذا يستطيع المفسر أن يتوصل إلى مد عرى التواشج والاتصال فيما بين الآيات إلى الحد الذي يجعل من كل سورة بناء دلالياً متآلفاً لا تشتت فيه ولا تفكك. ولعله حين يتوصل إلى ذلك، فإنه لا يقوم إلا بتأكيد مصداقية الافتراض القاضي في علوم القرآن بوحدة السورة وتناسق أجزائها؛ خصوصاً وأن مظاهر التفرق والتشذر التي يبدو أنها تطبع الآيات، ليست بالمظاهر الجذرية الممتنع فيها كل إمكان للتأليف والتنسيق؛ بل تنهض خلفها أسباب من التآلف والتناسق تؤول معها كل سورة في القرآن إلى بنيان دلالي غاية في التراص والتلاحم.

ومن هذا المنطلق، واستناداً إلى القاعدة المذكورة، لا يتخذ المفسر من وحدة السورة غاية تفسيرية فقط يسعى بالبحث والاجتهاد إلى بلوغها، بل يتخذ منها أيضاً ذلك المعيار الذي يوجه خطواته في مجمل سيرورة الفهم التي يندرج فيها؛ فهي بقدر ما تمثل له مطلباً تفسيرياً دقيقاً يعمل من أجل تحقيقه تمثل له أيضا معياراً تفسيرياً يتيح له اختبار وجاهة المناسبات التي يهتدي إليها بين الآيات؛ وهو ما يترتب عليه أن كل وجه من وجوه التناسب المتوصل إليه بين آية وآية هو نتاج لوحدة معنوية يفترض المفسرون مسبقاً أنها سارية على مجمل السورة، وناظمة لمختلف أجزائها؛ كما أن هذه الوحدة هي نتاج أيضاً لمجمل المناسبات التي تقوم بين أجزاء السورة وتؤلف بينها.

ومن هذا التحليل يغدو ممكناً القول إن العلاقة بين وحدة السورة والمناسبات التي تجسدها هي علاقة دائرية بين مفهوم كلي ومفهومات جزئية تابعة له؛ فإذا كانت الوحدة افتراضاً كلياً يعم مجموع السورة ويسري على كافة أجزائها فإن المناسبات هي القرائن النصية الجزئية التي تتعين من خلالها تلك الوحدة وتتجسد. وبهذا، فكما لا يتأتى البحث في هذه المناسبات إلا استناداً إلى ذلك الافتراض القاضي بوحدة السورة لا يتأتى كذلك تعين هذه الوحدة وتجليها إلا استناداً إلى ما توصل إليه المفسر من مناسبات؛ فهذه المناسبات هي ما يعمل به المفسر على إخراج تلك الوحدة من حيز الافتراض ليجعل منها فكرة نصية مدركة ومحسوسة.

وعلى هذا النحو تكون القاعدة المحللة هنا لا تزود المفسر فقط بالطريقة الإجرائية التي ينبغي له أن يتبعها في بحث تناسب الآي، وإنما تضمر في طياتها أيضا تصوراً مخصوصاً لانتظام السورة وتناسقها؛ وهو التصور الذي يتجلى بوضوح في النظر إلى وحدة السورة وإلى المناسبات المترجمة لها على أنهما يمثلان علاقة كل بأجزائه؛ فالوحدة بوصفها كلاً دلالياً تستلزم طائفة من المناسبات التي لا يهتدى إليها إلا لتكون مسوغة لهذه الوحدة وداعمة لها؛ كما أن هذه المناسبات، بوصفها أجزاء دلالية تابعة لذلك الكل ومتعلقة به، هي ما يفضي إلى ترجمة تلك الوحدة وتجسيدها.

ويعتبر البقاعي من بين المفسرين المتأخرين الذين طبقوا تلك القاعدة واستعملوها على نحو صريح في تفاسيرهم، وذلك لما تنطوي عليه من أهمية تفسيرية وفائدة إجرائية؛ فقد تنبه إلى قيمتها وجعل منها نهجاً إجرائياً التزم بخطواته على امتداد تفسيره الشامل الذي كرسه للبحث في تناسب الآيات والسور. وفي هذا يقول: «وقد ظهر لي باستعمالي هذه القاعدة بعد وصولي إلى سورة سبأ في السنة العاشرة من ابتدائي في عمل هذا الكتاب أن اسم كل سورة مترجم عن مقصودها، لأن اسم كل شيء تظهر المناسبة بينه وبين مسماه عنوانه الدال إجمالاً على تفصيل ما فيه [...]، ومقصود كل سورة هادٍ إلى تناسبها؛ فأذكر المقصود من كل سورة، وأطبق بينه وبين اسمها، وأفسر كل بسملة بما يوافق مقصود السورة، ولا أخرج عن معاني كلماتها». [البقاعي، **نظم الدرر**، 1/ 18-19].

وليس من شك أن الصيغة التي من خلالها يشرح البقاعي هذه القاعدة لإعمالها في تفسيره تدعم ما انتهينا إليه من تحليل بخصوصها. بل إنه يضيف إلى ذلك تدقيقين لافتين: أحدهما: هو أن اسم السورة (=عنوانها) معبر عن مقصودها المتمثل في الغرض الدلالي الذي سيقت له. والثاني: هو أن «مقصود كل سورة هادٍ إلى تناسبها»؛ الأمر الذي يعكس وعياً تأويلياً لا يستقيم بمقتضاه البحث في تناسب الآيات إلا إذا تمكن المفسر من الاهتداء إلى علاقة دلالية بينة تجمع بين ما يعتبر غرضاً دلالياً مهيمناً وما يعتبر أغراضاً جزئية متفرقة، وذلك على نحو يجعل منها علاقة سارية على مجموع السورة ومطردة فيها إلى الحد الذي تتبدى معه وحدتها المعنوية في صورة لا تقبل أي تجزيء ولا أي تصدع.

ولن يكون المراد هنا بعلاقة دلالية تنهض بدور من ذلك القبيل غير علاقة الإجمال والتفصيل؛ فهي علاقة تفضي إلى إقامة الارتباط بين الغرض المهيمن والأغراض المتناثرة بطريقة تؤدي إلى النظر إلى هذه الأغراض على أنها بسط وتفصيل لما أجمل دلالياً في الغرض المهيمن، وأن هذا الغرض كذلك هو إجمال وتكثيف لما فصل دلالياً في الأغراض الأخرى.

وعلى هذا الأساس يكون البقاعي قد عمم من هذا المنطلق علاقة الإجمال والتفصيل على كافة سور القرآن، لأنها بقدر ما تكفل تأطيراً دلالياً عاماً لجميع الآيات في كل سورة على حدة تمكن أيضاً، وبنحو إجرائي دقيق، من الربط بين الغرض المقصود من السورة وغيره من متناثر الأغراض. لذلك، فهو لا يتعامل مع المقصود الذي سيقت له سورة من السور كما لو كان منقطعاً دلالياً عما يرد فيها متفرقاً من آيات، بل يتعامل معه باعتباره هادياً إلى تآلف هذه الآيات وتناسبها. وبموجب هذا تؤول عنده علاقة الإجمال والتفصيل إلى علاقة نصية متحكمة في مجموع السورة ومخصصة لمختلف أجزائها.

4.3.3.2. غير أن الاهتداء إلى علاقة الإجمال والتفصيل باعتبارها علاقة نصية عامة تحكم جميع الآيات في سورة من السور لا يلغي وجود علاقات أخرى كثيرة ومتنوعة تربط هذه الآيات بعضها ببعض، وتؤلف بينها بحسب المواقع والسياقات الترتيبية التي تشغلها في كل سورة.

وبالنظر إلى سعة هذه العلاقات وتشعب جهاتها، فإن علماء القرآن لم

يتمكنوا من إحصائها وتتبعها الواحدة تلو الأخرى عند مفسر واحد أو عند جمهور من المفسرين؛ فلقد اكتفوا فقط بإيراد بعض العينات من تلك العلاقات، لينبهوا من خلالها إلى دقة علم التناسب وأهميته في الوصول إلى فهوم منسجمة وملائمة لكافة الآيات في هذه السورة أو تلك.

لهذا، لن نظفر عند علماء القرآن إلا بالإطار العام للعلاقات الممكنة بين الآيات على نحو ما نجد عند الزركشي أو عند السيوطي. في حين يظل الجرد الشامل لها مهمة يضطلع بها المفسر؛ لأنه إذا كان ممن يعنون بالتناسب فسيجد نفسه مضطراً إلى التوسع في تلك العلاقات، والبحث للآيات التي لا يظهر فيها الارتباط عن وجوه تعلقها وارتباطها بما قبلها.

وهذا ما يمكن أن نفيده، على سبيل المثال، من المقارنة بين الزركشي والبقاعي؛ فالزركشي، باعتباره واحداً من علماء القرآن لا يكون معنياً إلا بصياغة الإطار العام الذي إليه يرجع كل بحث في تناسب الآي. أما البقاعي، باعتباره واحداً من علماء التفسير المشتغلين أصالة بالتناسب، فيتوجه بتفسيره نحو العناية المستفيضة بالعلاقات التي يخلص إلى أنها جامعة بين الآيات.

لكن هذا التمايز بين المنحى المراسي للاشتغال بموضوع تناسب الآي عند البقاعي وبين منحاه النظري عند الزركشي، لم يمنع من حصول تفاعل بينهما واستفادة أحدهما من الآخر[20]؛ فلقد استفاد البقاعي من الإطار العام للبحث في هذا الموضوع كما صاغه الزركشي، وجعله منطلقاً لتعميق النظر وإجالته في العلاقات الممكنة بين الآيات. يقول في هذا الخصوص: «وقد ذكر الزركشي نحو أربع ورقات من مناسبات بعض الآيات[21]، وإذا تأملتها عظم عندك ما في هذا البحر الزاخر من نفائس الجواهر وبدائع السرائر». [البقاعي، **نظم الدرر**، 1/ 16].

لهذا، يبقى كل جرد دقيق وشامل لهذه العلاقات من المهام التي ينبغي الرجوع فيها إلى أعمال جمهرة من المفسرين، وذلك حتى يتأتى الإلمام بها بأكبر

(20) سبق لنا في القسم الأول من هذا البحث أن تناولنا بالدرس العلاقة بين علم التفسير وعلوم القرآن باعتبارها علاقةً بين الممارسة والنظرية الواصفة لهذه الممارسة. [انظر الفقرة: 1. 2].

(21) تقع هذه الورقات بين ص40 و50 من الجزء الأول من **البرهان** للزركشي.

قدر من الإحاطة والشمول. وهذا ما لا يتيسر، بالطبع، لباحث فرد، وإنما لفريق متكامل من الباحثين...

لمثل هذه الاعتبارات إذن لن نركز إلا على العينات التي ذكرها الزركشي من العلاقات بين الآيات. وفي هذا يميز بين قسمين واسعين من الآيات القرآنية: أحدهما: يظهر فيه عند ذكر آية بعد أخرى وجه صريح من الارتباط بينهما؛ وذلك كأن تكون الآية الثانية متعلقة دلالياً بالأولى تعلقاً يتم به المعنى وتحصل به الفائدة، أو كأن تكون «الثانية للأولى على جهة التأكيد والتفسير، أو الاعتراض والتشديد. وهذا القسم لا كلام فيه». [الزركشي، **البرهان**، 1/ 40]. وبهذا لا ينصرف علماء التناسب إلى بحث الآيات المندرجة في هذا القسم، لأنها قائمة على أسباب من الترابط واضحة وصريحة.

والثاني: هو ما لا يظهر فيه ارتباط الجمل بعضها ببعض في آية من الآيات، بل يظهر فيه «أن كل جملة مستقلة عن الأخرى، وأنها خلاف النوع المبدوء به». [1/ 40]. وهذا القسم هو الذي يعنى به علماء التناسب، ويشكل لهم موضوعاً نوعياً للبحث والاشتغال. وقد قسمه الزركشي إلى قسمين فرعيين: قسم تكون فيه الجمل معطوفة بعضها على بعض برابط من روابط العطف. وقسم لا تكون فيه هذه الجمل معطوفة، فيضطر المفسر إلى تجلية ما يكمن وراءها من وجوه الارتباط وأسبابه.

فأما القسم الأول فمنه ما تأتي فيه الجملة معطوفة على ما قبلها استناداً إلى جهة جامعة بينهما لا يشكل معها وجه الارتباط. وذلك كالنظيرين والشريكين في قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ [الحديد: 4]. وفي قوله أيضاً: ﴿وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 245]، [1/ 40][22]. وكالمضادة، و«هذا كمناسبة ذكر الرحمة بعد ذكر

(22) يدرج السيوطي الرابط القائم بين الجمل في الآيتين المذكورتين ضمن التضاد [**الإتقان**، 3/ 324]. وبذلك فهو ينظر هنا إلى التضاد بمعناه المعجمي، حيث يكون القبض مضاداً للبسط، والولوج مضاداً للخروج، إلخ. في حين انطلق الزركشي من السياق التركيبي والدلالي للآيتين، الأمر الذي مكنه من النظر إلى العلاقة بين جملهما باعتبارها علاقة شريك بشريك، ونظير بنظير...

العذاب، والرغبة بعد الرهبة. وعادة القرآن العظيم إذا ذكر أحكاماً ذكر بعدها وعداً ووعيداً؛ ليكون ذلك باعثاً على العمل بما سبق؛ ثم يذكر آيات التوحيد والتنزيه؛ ليعلم عظم الآمر والناهي. وتأمل سورة البقرة والنساء والمائدة وغيرها تجده كذلك». [1/ 40].

ومنه كذلك ما تأتي فيه الجملة معطوفة على ما قبلها، لكن مع استشكال وجه الارتباط القائم بينهما. ويمثل الزركشي لهذا بقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 189].

فالارتباط بين أحكام الأهلة وبين حكم إتيان البيوت غير واضح في هذه الآية، والجواب عنه ممكن بحسب الزركشي من الوجوه الآتية: أحدها، «كأنه قيل لهم عند سؤالهم عن الحكمة في تمام الأهلة ونقصانها: معلوم أن كل ما يفعله الله فيه حكمة ظاهرة، ومصلحة لعباده، فدعوا السؤال عنه، وانظروا في واحدة تفعلونها أنتم؛ مما ليس من البر في شيء وأنتم تحسبونها براً». [1/ 41]...

والثاني، أنه «من باب الاستطراد»، حيث يستأنس الزركشي في شرحه بسبب نزول الآية ليخلص إلى أن الارتباط بين إتيان البيوت من ظهورها والسؤال عن الأهلة قائم على ضرب من الاستطراد[23]؛ ذلك أنه جاء في الآية «أنها مواقيت للحج؛ وكان هذا من أفعالهم في الحج؛ ففي الحديث أن ناساً من الأنصار كانوا إذا أحرموا لم يدخل أحد منهم حائطاً ولا داراً ولا فسطاطاً من باب؛ فإن كان من أهل المدر نقب نقباً في ظهر بيته؛ منه يدخل ويخرج، أو يتخذ سلماً يصعد به. وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء؛ فقيل لهم: ليس البر بتحرجكم من دخول الباب؛ لكن البِرّ بِرّ من اتقى ما حرَّم الله؛ وكان من حقهم السؤال عن هذا وتركهم السؤال عن الأهلة». [1/ 41]...

والثالث، أنه «من قبيل التمثيل» الذي لا يكون فيه ذكر إتيان البيوت من

(23) لمعرفة سبب نزول الآية: 189 من سورة البقرة، يراجع:
- الواحدي، **أسباب نزول القرآن**، ص 55-57.
- السيوطي، **لباب النقول**، ص35-36.

ظهورها جواباً مباشراً عن سؤالهم عن الأهلة، وإنما هو جواب «تمثيلي» عن سؤال آخر هو السؤال الذي كان عليهم أن يسألوه؛ خصوصاً وأن سؤالهم ذاك يشتم منه ما يوحي بالسخرية و«الاتهام». وعلى أساس هذا القبيل من التمثيل يوضح الزركشي الارتباط بين جزءي الآية توضيحاً يكشف فيه أنه بـ«تعكيسهم في سؤالهم [يكون] مثلهم كمثل من يترك باباً ويدخل من ظهر البيت؛ فقيل لهم: ليس البر ما أنتم عليه من تعكيس الأسئلة؛ ولكن البر من اتقى ذلك، ثم قال الله سبحانه: ﴿وأتوا البيوت من أبوابها﴾، أي باشروا الأمور من وجوهها التي يجب أن تباشر عليها، ولا تعكسوا. والمراد أن يصمم القلب على أن جميع أفعال الله حكمة منه؛ وأنه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: 23]، فإن في السؤال اتهاماً» [1/ 41]...

وبهذا يكون الزركشي قد كشف عن ثلاثة وجوه من الترابط بين جزءءي هذه الآية، حيث ظل في الوجه الأول يتعامل معهما انطلاقاً مما يجمع بينهما في السياق التركيبي والدلالي اللذين يتحققان فيه؛ ليخلص إلى وجود ترابط واضح بينهما يتآلفان من خلاله ويتناسبان. في حين أنه اضطر في الوجهين الآخرين (=الاستطراد والتمثيل) إلى الاسترشاد بسبب نزول الآية، لأنه مما يعين على فهم مقتضياتها السياقية الكفيلة ببيان موقعها في النظم، ووجه تناسبها مع مستلزماته.

ومن خلال هذا التنويع في الوجوه لا يريد الزركشي، فيما نعتقد، إلا أن يظهر لنا أن المناسبات بين الآيات هي على قدر كبير من الغنى والتنوع، وأن فيها متسعاً بالغاً لعلماء التناسب لا يكون فيه مطلوباً منهم إلا مراعاة معيار وحدة السورة وتماسكها.

وأما القسم الفرعي الثاني، وهو الذي لا ترد فيه الآيات معطوفاً بعضها على بعض، فإنه يقوم على ما يسميه الزركشي «مزجاً معنوياً» بين آية وآية، بموجبه «تنزل الثانية من الأولى منزلة جزئها الثاني» [1/ 46]؛ فاتصال آيتين بعضهما ببعض لا يستند هنا إلى أي وسيلة من وسائل «المزج اللفظي» على نحو ما لاحظنا في القسم السابق (=روابط العطف)، وإنما يستند إلى دعامات و«قرائن معنوية مؤذنة بالربط». [1/ 46].

وهذه عينة من الوسائل التي يتحقق بها المزج المعنوي بين الآيات:

- **التنظير**، وهو «إلحاق النظير بالنظير»، ويمثل له الزركشي بقوله تعالى:

﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ﴾ [الأنفال: 5]؛ إذ جاءت هذه الآية عقب قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الأنفال: 4]؛ فمسوغ ارتباط الآية السابقة بهذه الآية راجع إلى كونهما من قبيل إلحاق نظير بنظير، ذلك لأن «الله سبحانه أمر رسوله أن يمضي لأمره في الغنائم على كره من أصحابه كما مضى لأمره في خروجه من بيته لطلب العير وهو كارهون... [والمراد] أن كراهتهم لما فعلته من الغنائم ككراهتم للخروج معك». [1/ 47].

- **المضادة**، ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6]. ويوضح الزركشي وجه تناسب هذه الآية مع الآيات التي قبلها في سورة البقرة انطلاقاً من أن «أول السورة كان حديثاً عن القرآن الكريم، وأن من شأنه كيت وكيت، وأنه لا يهدي القوم الذين من صفاتهم كيت وكيت. فرجع إلى الحديث عن المؤمنين، فلما أكمله عقب بما هو حديث عن الكفار؛ فبينهما [إذن] جامع وهمي بالتضاد من هذا الوجه، وحكمته التشويق والثبوت على الأول». [1/ 49].وعلى هذا الأساس تكون الجهة الجامعة بين هذه الآية وما قبلها راجعة إلى سبب معنوي هو التضاد القائم بين حديث مرتبط سياقه بالمؤمنين، وحديث مرتبط سياقه بالكفار...

- **الاستطراد**، ويرد في نحو قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِي سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 26]. ولشرح هذا الوجه يعود الزركشي إلى ما جاء بخصوصه عند الزمخشري، إذ قال: «هذه الآية واردة على سبيل الاستطراد، عقب ذكر بدو السوءات وخصف الورق عليها؛ إظهاراً للمنة فيما خلق الله من اللباس، ولما في العري وكشف العورة من المهانة والفضيحة، وإشعاراً بأن الستر باب عظيم من التقوى». [1/ 49].

من هنا إذن، ومما تقدم من أمثلة، يمكننا ملاحظة مسألة جوهرية، وهي أن البحث في المناسبات الجامعة بين الآيات القرآنية هو بحث تنتظمه عند القدماء زاويتان: واحدة: مرتبطة بالقائم من هذه المناسبات على ضروب من المزج اللفظي بين الآيات، وأخرى: مرتبطة بالقائم من هذه المناسبات على ضروب من المزج المعنوي؛ ففي الزاوية الأولى ينظر إلى الوسائل اللفظية التي يحصل بها

التناسب على أنها وسائل تتخذ شكل قرائن ظاهرة في سطح النص بصورة لا يحتاج معها المفسر إلا أن يهتدي إلى الجهات التي تكون بها رابطة بين أجزائه.

ولئن كان الزركشي قد توقف فقط في هذه القرائن اللفظية عند روابط العطف، فإن ثمة روابط أخرى كثيرة ومتنوعة توقف عندها المفسرون وتعقبوا دورها في الربط بين أجزاء النص والتنسيق الدلالي بين مضامينه. ونذكر منها على سبيل التمثيل: أسماء الإشارة، والضمائر، والروابط الاستدراكية، والتكرير، وغيرها [انظر في تفصيل هذه الروابط: محمد خطابي، 1991]. . .

أما الزاوية الثانية فيُنظَر فيها إلى الوسائل المعنوية التي يحصل بها التناسب على أنها قرائن مستترة في النص وثاوية خلف تحققه الظاهر. وهذا ما يدفع المفسر إلى كشف جهاتها وتجليتها بما يفضي إلى إبراز تلاحم النص وتماسك أجزائه. وبالطبع، فهذه الوسائل لا تنحصر بدورها فيما أشار إليه الزركشي، بل إنها أوسع من أن تدخل بالعد والإحصاء تحت طائلة الحصر؛ خصوصاً وأن في الاهتداء إليها مجالاً رحباً لعلماء التناسب ومتسعاً لاجتهاداتهم وتفسيراتهم.

5.3.3.2. هذا، ولقد توسع المفسرون، إلى جانب ما سبق، في عديد من مظاهر التناسب التي أفاضوا من خلالها في التدليل على وحدة السورة وتناسق أجزائها. ومن هذه المظاهر ما يعرف عندهم بـ:

- المناسبة بين السورة واسمها.
- مناسبة خاتمة السورة لفاتحتها.
- مناسبة السورة للحرف الذي بنيت عليه.
- مناسبة فاتحة السورة لخاتمة التي قبلها، إلخ..

وسنتوقف بإيجاز عند كل مظهر من هذه المظاهر للتعريف به وتوضيح أهميته في جعل وحدة السورة حقيقة نصية لا يداخلها لبس ولا غموض.

فالاهتمام بإيجاد وجه من التناسب بين السورة واسمها لم يكن عند القدماء مجرد اهتمام عابر بما قد يبدو أمراً شكلياً ليست له إلا قيمة تفسيرية ثانوية؛ فلقد شكل لهم ذلك واحداً من أدق الانشغالات التي سوغوا من خلالها العلاقة بين

اسم السورة ومقصودها. وبذلك فهو اهتمام ملح ينعكس على فهم مجمل السورة، ويؤدي إلى معاملتها تفسيرياً على أنها كل دلالي مترابطة أجزاؤه ومتآلفة. لهذا جرى التأكيد أنه «ينبغي النظر في وجه اختصاص كل سورة بما سميت به». [الزركشي، **البرهان**، 1/ 270]؛ لما لذلك من أهمية تفسيرية في الوقوف على العلاقة بين اسمها ومقصودها من جهة، ولما له من جهة ثانية من دور فاعل في التوصل إلى أوجه التناسب الناظمة بين مختلف الآيات الواردة فيها. وهو ما نكون معه أمام علاقة ثلاثية الأطراف، لا يتحدد فيها كل طرف إلا مرتبطاً بالأطراف الأخرى ومستلزماً لها؛ فالاسم يفضي إلى معرفة مقصود السورة، وهذا المقصود يفضي بدوره إلى التوصل إلى أوجه تناسبها وتلاحمها:

الاسم ← المقصود ← التناسب

كما أن معرفة أوجه التناسب بين الآيات في سورة من السور هو مما يتطلب أيضاً الوقوف على مقصود السورة، ومعرفة هذا المقصود هو مما يستلزم بدوره بيان وجه التناسب بينه وبين اسم تلك السورة:

التناسب ← المقصود ← الاسم

فنحن هنا أمام علاقة نصية مركبة ودقيقة تتفاعل أطرافها وتتشابك إلى الحد الذي يستحيل معه إلغاء أي طرف منها أو إسقاطه من الحسبان عند إرادة تفسير أي سورة؛ ذلك لأن هذه الأطراف تشكل متظافرة فيما بينها ما به يستطيع المفسر أن يلم دلالياً بوحدة السورة، وينفذ إلى تناسبها.

وللتذكير، فقد رأينا أعلاه كيف عبر البقاعي عن تلازم هذه الأطراف حين قال: إن «اسم كل سورة مترجم عن مقصودها [...] ومقصود كل سورة هاد إلى تناسبها». [**نظم الدرر**، 1/ 18-19].

ومن هذا المنطلق، تحدد لكل سورة اسمها تبعاً للمناسبة الجامعة بينه وبين مقصودها؛ فالاسم في حد ذاته يضمر وجهاً من التناسب مع المقصود الذي سيقت له السورة؛ لأنه لم يسند إليها ليمثل مجرد علامة مميزة لها من غيرها، بل ليمثل قرينة نصية دالة على مضمونها الغالب ومحيلة عليه.

وفي هذا الخصوص يؤكد ابن الزبير الغرناطي أن العرب كانت «تراعي في

الكثير من المسميات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون في المسمى من خلق أو صفة تخصه، أو تكون فيه أحكم أو أكثر أو أسبق لإدراك الرائي للمسمى، ويسمون الجملة من الكلام والقصيدة الطويلة من الشعر بما هو أشهر فيها أو بمطلعها إلى أشباه هذا، وعلى ذلك جرت أسماء سور الكتاب العزيز، كتسمية سورة البقرة بهذا الاسم لغريب قصة البقرة المذكورة فيها وعجيب الحكمة في أمرها، وتسمية سورة الأعراف بالأعراف لما لم يرد ذكر الأعراف في غيرها، وتسمية سورة النساء بهذا الاسم لما تردد فيها وكثر من أحكام النساء...». [ابن الزبير، **ملاك التأويل**، 1/ 174-175].

فالمنطق الذي استحكم في تسمية السور، وفقاً لكلام ابن الزبير، لا يخرج عن المقتضيات العامة "لمنطق التسمية" كما جرت عليه عادات العرب وأعرافها؛ فقد كانت العرب تراعي في إسناد الأسماء إلى مسمياتها اقتطاع الاسم مما هو «نادر» أو «مستغرب» في المسمى، أو مما هو أكثر استحكاماً فيه وغلبة عليه إلخ. وهو ما تجلى أيضاً في حقول الأدب وأجناسه؛ إذ كانوا يسمون قصائدهم الطوال بمطالعها أو بما هو أشهر فيها.

ولئن كانت أسامي السور قد جاءت في عمومها متوافقة مع مقتضيات ذلكم المنطق فإنه ينبغي التنبيه إلى أنه جرى الأخذ فيها بعين الاعتبار ذلك التنوع الهائل الذي يطبع مضامين النص القرآني، والتداخل الذي يميز عوالمه الدلالية الشاسعة.

وهكذا، فقد ورد ذكر النساء في سور أخرى، «إلا أن ما تكرر وبسط من أحكامهن لم يرد في غير سورة النساء» [**ملاك التأويل**، 1/ 175]. كما ينطبق الأمر نفسه على سورة الأنعام، «إلا أن التفصيل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ [الأنعام: 142] إلى قوله: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ﴾ [الأنعام: 144] لم يرد في غير هذه السورة». [**ملاك التأويل**، 1/ 175].

وعلى هذا الأساس يُعتمد التكرار قرينةً قوية في تسمية السور، لكنه لا يطرد دائماً بالشكل الذي يؤدي إلى تمييز سورة من أخرى. وهذا بالضبط ما لاحظه ابن الزبير على سورة هود التي تضمنت أيضاً «ذكر نوح وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام» [1/ 175]؛ فقد اختصت هذه السورة باسم هود وحده على الرغم من أن «قصة نوح فيها أطول وأوعب [...]، (وذلك لأنه) لما أفردت لذكر نوح وقصته مع قومه سورة برأسها فلم يقع فيها غير ذلك كانت

أولى بأن تسمى باسمه عليه السلام [...]. أما هود عليه السلام، فلم يفرد لذكره سورة، ولا تكرر اسمه مرتين فما فوقها في سورة غير سورة هود، فكانت أولى السور بأن تسمى باسمه». [1/ 175-176].

وبهذا يتبين أن قرينة التكرار لا تؤخذ على إطلاقها، بل يراعى فيها تنوع مضامين القرآن وتداخلها في أكثر من سورة... كما يتبين أيضاً أن العلاقة بين السورة واسمها ليست علاقة اعتباطية خاضعة لشرط المواضعة[أ] ومحكومة به، بل هي علاقة معللة بوجه من التناسب جامع بينهما؛ فالاسم هو خلاصة أثمرها الفهم المجرى على مجمل السورة، وهو ما يجعله مرتبطاً بها ارتباطاً «قصدياً» يستحيل معه تغييره بغيره من أسماء السور الأخرى؛ ذلك لأن كل مساس بالاسم هو مساس في الصميم بوحدة السورة وبتناسب كيانها.

وهذا ما أوضحه ابن الزبير أيضاً واستدل عليه بالسور المسماة بالحروف؛ إذ بين في هذا الصدد «أنك إذا نظرت سورة منها بما يماثلها في عدد كلمها وحروفها وجدت الحروف المفتتح بها تلك السورة إفراداً وتركيباً أكثر عدداً في كلمها منها في نظيرتها ومماثلتها في عدد كلمها وحروفها [...]، وقد اطرد هذا في أكثرها فحق لكل سورة منها أن لا يناسبها غير الوارد فيها، فلو وقع في موضع (ق) من سورة (ق) (ن) من سورة (ن والقلم) وموضع (ن) (ق) لم يمكن لعدم المناسبة المتأصل رعيها في كتاب الله تعالى...». [**ملاك التأويل**، 1/ 176-177].

فامتناع تغيير اسم سورة مفتتحة بحرف باسم سورة مفتتحة بحرف آخر، راجع بالأساس إلى وجوب مراعاة التناسب القائم بينها وبين اسمها؛ لأن مثل هذا التغيير ليس فقط مما تأباه هذه السور، بل لأنه أيضاً يؤدي إلى الإخلال بالنسق العام الذي بنيت عليه كل منها إن على صعيد أصواتها ومفرداتها، أو على صعيد تراكيبها ودلالاتها...

ولئن كان هذا يصدق بوضوح على السور المسماة بالحروف فإنه يصدق كذلك على كافة السور لما يتطلبه الأمر فيها من مراعاة للتناسب المتأصل بينها وبين أسمائها.

(أ) convention

غير أنه إذا كان لا يجوز تغيير اسم سورة باسم أخرى لما سلف من اعتبارات فإن تعديد أسماء السور وتنويعها يبقيان، في مقابل ذلك، أمرين ممكنين ومقبولين ما داما لا يتعارضان مع الغرض الذي سيقت له، ولا مع وحدتها وتناسب أجزائها؛ فقد «يكون للسورة اسم وهو كثير، وقد يكون لها اسمان، كسورة البقرة يقال لها: فسطاط القرآن لعظمها وبهائها [...]. والنحل تسمى النعم لما عدد الله فيها من النعم على عباده [...]. وقد يكون لها ثلاثة أسماء، كسورة المائدة، والعقود، والمنقذة [...]. وقد يكون لها أكثر من ذلك، كسورة براءة، والتوبة، والفاضحة، والحافرة، لأنها حفرت عن قلوب المنافقين...». [الزركشي، **البرهان**، 1/ 269].

وقد ذكر بعضهم من الأسماء لسورة الفاتحة أكثر من هذا، إذ ذكر «لها بضعة وعشرين اسماً: الفاتحة [...]، وأم الكتاب وأم القرآن [...]، والسبع المثاني، والصلاة [...]، والحمد [...]. وسميت مثاني لأنها تثنى في الصلاة، أو أنزلت مرتين، والوافية بالفاء لأن تبعيضها لا يجوز، ولاشتمالها على المعاني التي في القرآن، والكنز لما ذكرنا، والشافية، والشفاء، والكافية، والأساس». [1/ 269-270].

فبين السورة وتعدد أسمائها إذن وجوه دقيقة من التناسب تزداد بها وحدة كل سورة تبيناً ووضوحاً؛ ذلك لأن الأسماء حين تتعدد لا يكون في تعددها أي ضرب من ضروب التضاد، ولا أي شكل من أشكال التنافر المقوض لتآخذ السورة وتناسبها؛ فتعديد الأسماء هو مما يجري في توافق تام مع نسق السورة وسياقها، لأنه ليس من اسم منها إلا وله وجه من الاعتلاق بالسورة يستفيد منه المفسر ويساعده على التعمق في مقاصدها. وهذا ما نجده واضحاً على سبيل المثال في تفسير البقاعي؛ إذ جعل من تعدد أسامي بعض السور مرتكزاً تفسيرياً اعتمد عليه في بيان تنوع جهات تناسب تلك الأسامي مع مقاصد السورة وأغراضها، وذلك من دون أن يقوده هذا إلى الخروج عن معانيها خروجاً يختل به نسقها، أو تتصدع به وحدتها[24].

(24) انظر على سبيل المثال تفسيره لسورة الفاتحة، وكيف يجعل من تعدد أسمائها مفتاحاً لفهمها وبيان أوجه تناسبها...

كما لا يمكن أن يفوتنا هنا، ونحن نتحدث عن المناسبة بين السورة واسمها، الإلماع إلى أن بعض السور المفتتحة بالحروف المقطعة نفسها تقوم بينها، استناداً إلى اشتراكها هذا في الاسم ذاته، عديد من مظاهر التقارب والتشاكل النصيين؛ فقد نقل السيوطي من **العجائب في تفسير القرآن** لمحمود بن حمزة الكرماني ما يفيد انبناء السور المسماة حواميم (أو آل حم) على كثير من الخصائص النصية المشتركة المتمثلة في «تقارب المقادير في الطول والقصر»، و«تشاكل الكلام في النظام»، إلخ. يقول الكرماني في بيان هذا: إنه «إنما سميت السور السبع (حم) على الاشتراك في الاسم، لما بينهن من التشاكل الذي اختصت به، وهو أن كل واحدة منها استفتحت بالكتاب أو صفة الكتاب؛ مع تقارب المقادير في الطول والقصر، وتشاكل الكلام في النظام». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 337]. . .

فاشتراك أكثر من سورة في الاسم (المفتتحة به) هو اشتراك أيضاً في عديد من الخصائص النصية التي تظهر جانباً من جوانب انتظام القرآن وتشاكله. وبهذا تتوضح في خلاصة هذا التحليل المسوغات التي تقف وراء كل هذه الأهمية البالغة التي تحظى بها أسماء السور في الوعي التأويلي لعلماء التناسب القرآني؛ ذلك لأن أهمية الاسم لا تنحصر، كما رأينا، في فتح سبيل من البحث أمامهم لمعرفة المقصود من السورة، بل تمتد أيضاً إلى فتح سبل أخرى دقيقة ومتعددة من البحث والنظر في أوجه تناسب كل سورة وتآلفها. . .

6.3.3.2. بعدما استعرضنا أهمية المناسبة بين الاسم والسورة نعود إلى ما تبقى من مظاهر التناسب الآنفة الذكر. وهي مظاهر تدور كلها، كما سنلاحظ، على تعضيد وحدة السورة وتدعيمها.

ففي خصوص مناسبة خاتمة السورة لفاتحتها يؤكد علماء القرآن أن العلاقة بين الخواتم والفواتح عامة قد جاءت غاية في التناسب؛ وهذا ما جعل كل سورة تشكل وحدة متآخذة من مطلعها حتى خاتمتها.

وقد أوردوا تمثيلاً على هذا نماذج من السور يتبين من تأملها أن بين فواتحها وخواتمها جهات من الاتصال لا يمكن لمفسر فطن أن يخطئها. ومن هذه النماذج نشير إلى سورة القصص، وسورة المؤمنون، وسورة (ص)، وسورة

(ن)، وغيرها؛ فعن سورة القصص يقول السيوطي: «وانظر إلى سورة القصص كيف بدئت بأمر موسى ونصرته، وقوله: ﴿فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ﴾ [القصص: 17]، وخروجه من وطنه، وختمت بأمر النبي(ص) بألا يكون ظهيراً للكافرين [﴿فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَافِرِينَ﴾ [القصص: 86]]، وتسليته عن إخراجه من مكة، ووعده بالعود إليها لقوله في أول السورة: ﴿إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7]» [**الإتقان**، 3/ 330-331].

فالمناسبة هنا بين الفاتحة والخاتمة راجعة من جهة إلى امتثال كل من نبي الله موسى ونبيه محمد عليهما السلام لما نهاهما عنه؛ إذ نهى موسى عن أن يكون ظهيراً للمجرمين ونهى محمداً عن يكون ظهيراً للكافرين، وراجعة من جهة ثانية إلى هذا التماثل بين خروجهما من وطنهما ووعدهما بالعود إليه... فهي مناسبة معنوية مستخلصة من النسق العام للسورة، ومستشفة من سياقها الدلالي.

وعن سورة المؤمنون ينبه الزمخشري إلى أن «الله جعل فاتحتها ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: 1] وأورد في خاتمتها ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: 117]؛ فشتان بين الفاتحة والخاتمة». [3/ 331]. وبهذا تكون المناسبة هنا قائمة على جهة التضاد بين مطلع السورة وخاتمتها...

وهكذا هو الأمر في سائر السور، إذ تنهض بين مطالعها وخواتمها أسباب من الارتباط يدلل بها المفسرون على وحدة السورة وتناسبها.

أما المناسبة بين السورة والحرف الذي بنيت عليه فتتمثل في انبناء معظم كلمات السورة على هذا الحرف، وكثرة تردده فيها إلى الحد الذي تغدو معه عبارة عن كيان متجانس صوتياً ومتآلف معنوياً. فخصائص ذلك الحرف الصوتية والمعنوية تطول مجموع السورة وتسري على أجزائها سرياناً يضفي عليها شكلاً من التناغم الداخلي الذي يظهرها وكأنها لم تتشكل مبنى ومعنى إلا من سماته وخصائصه. يقول الزركشي شارحاً هذا الوجه من التناسب: «وتأمل السورة التي اجتمعت على الحروف المفردة: كيف تجد السورة مبنية على كلمة ذلك الحرف؛ فمن ذلك: ﴿قٓ وَالْقُرْءَانِ الْمَجِيدِ﴾ [ق: 1] فإن السورة مبنية على الكلمات القافية: من ذكر القرآن، ومن ذكر الخلق، وتكرار القول ومراجعته مراراً، والقرب من ابن آدم، وتلقي الملكين، وقول العتيد، وذكر الرقيب، وذكر السابق، والقرين،

والإلقاء في جهنم، والتقديم بالوعد، وذكر المتقين، وذكر القلب، والقرن، والتنقيب في البلاد، وذكر القتل مرتين، وتشقق الأرض، وإلقاء الرواسي فيها، وبسوق النخل، والرزق، وذكر القوم، وخوف الوعيد وغير ذلك. وسر آخر وهو أن كل معاني السورة مناسب لما في حرف القاف من الشدة والجهر والقلقلة والانفتاح». [**البرهان**، 1/ 169].

فمن المفردات الواردة في هذه السورة يبرز هذا الحضور الكثيف لحرف القاف الذي لا يمثل مجرد حضور صوتي لا وظيفة له ولا معنى، بل هو أساساً حضور وظيفي تتلون بخصائصه كافة معاني السورة وتتناسب من خلالها.

ولمزيد من الإيضاح، يطلب منا الزركشي أن نتأمل أيضاً سورة (ص) وما اشتملت عليه «من الخصومات المتعددة؛ فأولها خصومة الكفار مع النبي (ص) [...]، ثم اختصام الخصمين عند داود، ثم تخاصم أهل النار، ثم اختصام الملأ الأعلى في العلم[...]، ثم تخاصم إبليس واعتراضه على ربه وأمره بالسجود [...]. وكذلك سورة (ن والقلم)؛ فإن فواصلها كلها على هذا الوزن، مع ما تضمنت من الألفاظ النونية». [1/ 169-170].

وبهذا تظهر العلاقة الوطيدة والقصدية بين السورة والحرف المبنية عليه؛ وهي علاقة بقدر ما تجعل التناسب ملحوظاً صوتياً بين أجزاء السورة تجعله أيضاً ملحوظا دلالياً بين أغراضها ومعانيها؛ الشيء الذي لا يجوز معه أي تغيير في اسمها بحرف من الحروف في سور أخرى؛ لأن ذلك لن يؤدي، كما أشرنا، إلا إلى المساس بكيان السورة والإخلال بأسباب تناسبها وانسجامها.

كما أن المناسبة بين فاتحة السورة وخاتمة التي قبلها هي مظهر من المظاهر التي تشهد على أن القرآن نص يعكس ترتيبه تلازم السور واعتلاق بعضها ببعض. ومما يدل على هذا افتتاح سورة الحديد بالتسبيح «فإنه مناسب لختام سورة الواقعة بالأمر به. وكافتتاح سورة البقرة بقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 1-2]، فإنه إشارة إلى الصراط في قوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6]، كأنهم لما سألوا الهداية إلى الصراط قيل لهم: ذلك الصراط المستقيم الذي سألتم الهداية إليه هو الكتاب». [السيوطي، معترك الأقران، 1/ 67]. . .

إن المناسبات بين فواتح السور وخواتم اللاتي قبلها هي من بين أهم

القرائن النصية التي اعتمد عليها علماء التناسب في تفسير العلل التي تكمن وراء الترتيب الذي انتظمت على منواله كافة السور في المصحف؛ فهي مناسبات تدلل على وحدة القرآن وتآخي سوره بكيفية يمسي معها وكأنه كله عبارة عن كلمة واحدة. فكيف نظر علماء التناسب، إذن، إلى هذا التآخي بين السور؟ وما هي العلاقات التي افترضوا أنه محكوم بها ومبني عليها؟

ذلكم ما سنبحثه في الفقرة الآتية.

7.3.3.2. يظهر من المصنفات التي اعتنت بتناسب السور، مثل كتاب **البرهان في ترتيب سور القرآن** لابن الزبير الغرناطي، **وتناسق الدرر في تناسب السور** للسيوطي، أن القدماء وقفوا موقفين مختلفين من ترتيب السور في المصحف؛ فقد «ذهب مالك والقاضي أبو بكر بن الطيب (الباقلاني) [...] والجمهور من العلماء إلى أن ترتيب السور إنما وقع باجتهاد الصحابة، وأن رسول الله (ص) فوض ذلك إلى أمته بعده، وذهبت طائفة من العلماء إلى أن ذلك إنما وقع بتوقيفه (ص) وأمره». [ابن الزبير، **البرهان**، ص182].

ومن الطبيعي أن يكون لكل من الطائفتين ما تستدل به على موقفها؛ فأصحاب الموقف الاجتهادي استدلوا بـ«اختلاف مصاحف السلف في ترتيب السور، فمنهم من رتبها على النزول، وهو مصحف علي، كان أوله (اقرأ) ثم البواقي على ترتيب نزول المكي، ثم المدني، ثم كان أول مصحف ابن مسعود (البقرة) ثم (النساء) ثم (آل عمران) [...]. وفي المصاحف لابن أشتة بسنده عن عثمان أنه أمرهم أن يتابعوا الطول». [السيوطي، **تناسق الدرر**، ص56].

أما القائلون بالتوقيف فيستدلون بعدد من الآثار التي تشهد على أن الرسول كان يتلو القرآن على نحو ما سيُرتَّب كثير من سوره بعده في المصحف؛ ومنها ما ورد في «مصنف ابن أبي شيبة عن معبد بن خالد قال: صلى رسول الله (ص) بالسبع الطوال في ركعة، وفيه أنه عليه السلام كان يجمع المفصل في ركعة». [ابن الزبير، **البرهان**، ص186].

وفي **صحيح البخاري** «عن عائشة أن النبي (ص) كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة جمع كفيه ثم نفث فيهما فقرأ فيهما: ﴿قل هو الله أحد، وقل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ برب الناس...﴾. [ص186]...

وإلى جانب هذا، هناك من العلماء من مال إلى القول بالتفصيل في ترتيب السور؛ فقد ذهب ابن عطية (الأندلسي) صاحب **المحرر الوجيز** إلى أن «كثيراً من سور القرآن قد كان علم ترتيبها في أيامه (ص) كالسبع الطوال، والحواميم، والمفصل، وأشار كلامه إلى أن ما سوى ذلك يمكن أن يكون عليه السلام فوض فيه الأمر إلى الأمة بعده». [ص185]. . .

والحقيقة أنه لا يترتب على أي من الموقفين ما يغني عن البحث في تناسب السور؛ فلا الموقف الاجتهادي ولا الموقف التوقيفي بالمجيبين عن العلل التي تقف وراء الترتيب الذي تخضع له كل سورة في المصحف. بل إنه حتى حين حصل الإجماع على أن ترتيب الآيات في سورها وقع بتوقيف الرسول وأمره، فإن هذا لم يغن المفسرين ولا علماء التناسب عن البحث في أسباب وقوع آية جنب آية.

كما أن الاختلاف في الموقفين لا تنجم عنه طرق مخصوصة من البحث في تناسب السور تتباين من قائل بالتوقيف إلى قائل بالتفويض؛ فطريقة ابن الزبير في بحث ذلك، وهو ممن يميلون إلى القول بالتفويض أو بالأحرى هو ممن يميلون إلى عدم إعطاء ذلك الاختلاف أهمية حاسمة، لا تختلف عن طريقة السيوطي، وهو من القائلين صراحة بالتوقيف؛ فكلاهما اجتهد في إبراز وجوه التناسب والتلاؤم الناظمة لترتيب السور على امتداد المصحف.

لهذا، فمهما كانت وجاهة الحجج التي يستند إليها هذا الموقف أو ذاك فإن سؤال إيجاد وجوه من الاعتلاق بين السور يبقى سؤالاً موضوعاً، بل مشروعاً؛ وهذا ما كان ابن الزبير قد عبر عنه بصراحة علمية لافتة حين قال: «اعلم أن الأمر في ذلك كيفما قدر فلا بد من رعي التناسب، والتفات التواصل والتجاذب». [**البرهان**، ص183].

وعلى هذا الأساس، لن يكون أمام مفسر يريد أن يخوض في الارتباط بين السور ويعلل المنطق الذي روعي في ترتيبها إلا أن يتعمق في العلاقات التي تجمع بين كافة السور وتجذب بعضها إلى بعض.

ومن هذا المنطلق اعتبر علماء التفسير وعلماء التناسب أن أهم علاقة جامعة بين سور القرآن وضابطة لترتيبها هي علاقة الإجمال والتفصيل؛ فقد ارتقى

السيوطي بهذه العلاقة إلى مرتبة علاقة كلية تهيمن على مجموع السور وتؤطرها ضمن سياق من التلاحم يجعل من كل سورة لاحقة تفصيلاً لما أجمل في السابقة. يقول في هذا الصدد: و«القاعدة التي استقر بها القرآن: أن كل سورة تفصيل لإجمال ما قبلها، وشرح له، وإطناب لإيجازه. وقد استقر معي ذلك في غالب سور القرآن، طويلها وقصيرها». [**تناسق الدرر**، ص65].

إن أدق ما تفصح عنه هذه العلاقة أن القرآن نص يأخذ بعضه بأعناق بعض إلى الحد الذي يمسي يمثل في ذاته وحدة معنوية يأبى من خلالها أن يتحول في هذا الفهم أو ذاك إلى موضوع للتجزيء العابث بانتظامه وائتلافه؛ فالإجمال والتفصيل يمثلان هنا أكثر من مجرد رابطة دلالية تؤلف بين السور وتنسق بينها؛ إنهما عبارة عن رابطة نصية بالمعنى الواسع للكلمة؛ ذلك لأن النص لا يتحدد من خلالهما كما لو كانت أجزاؤه (= سوره) تقوم فيما بينها ارتباطات «خطية» مباشرة يحيلنا فيها كل جزء سابق بطريقة آلية على الجزء اللاحق؛ بل إن الإجمال والتفصيل، وعلى النقيض من ذلك، يُنظر من خلالهما إلى النص على أنه نسيج متشابك من الارتباطات المبنية على ما لا ينحصر من أشكال التجاذب والتواصل.

وهكذا ستعتبر أول سورة تتصدر القرآن، وهي الفاتحة، إجمالاً لكل المعاني والمقاصد القرآنية التي فصلت فيما جاء بعدها من سور؛ فقد ذكر المفسرون «كيفية تضمنها مجملاً لما تفصل في الكتاب العزيز بجملته. وهو أوضح وجه في تقدمها سوره الكريمة». [ابن الزبير، **البرهان**، ص187-189].

فالعلة التي تكمن، حسب القدماء، خلف تصدر الفاتحة مجموع سور القرآن هي أنها تحوي في تضاعيفها مجمل ما تفصل فيه من مَعانٍ؛ فهي أشبه ما تكون بنص نواة تتركز فيه وتنغرس في أحشائه مجمل المعاني القرآنية، وأن كل ما يلحقها من سور يرتبط بها ارتباط توسيع وتفصيل وتفريع.

لهذا لقبت الفاتحة بـ«أم القرآن»، لأن «أم الشيء أصله، والمقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة: الإلٰهيات، والمعاد، والنبوات، وإثبات القضاء والقدر لله تعالى [...]، فلما كان المقصد الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بأم القرآن». [الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، 1/ 173].

فلو توسعنا في كافة ألقاب الفاتحة لوجدناها دالة جميعها على ما يسوغ وضعها في صدارة القرآن؛ فلقد سميت بـ«الكافية» لأنها «تكفي عن غيرها، وأما غيرها فلا يكفي عنها، روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله (ص): أم القرآن عوض عن غيرها، وليس غيرها عوضاً عنها». [1/ 176]. كما سميت بـ«الأساس» لأنها «أول سورة من القرآن، فهي كالأساس». [1/ 176]. . .

فمن هذه الألقاب وغيرها تظهر المناسبات التي جرى الاستناد إليها في ترتيب الفاتحة على رأس سور القرآن. إنها فاتحة الكتاب ومطلعه المبني بلاغياً على ما «يسمى براعة الاستهلال، وهو أن يشتمل أول الكلام على ما يناسب الحال المتكلم فيه، ويشير إلى ما سيق الكلام لأجله؛ والعلم الأسنى في ذلك سورة الفاتحة، التي هي مطلع القرآن، فإنها مشتملة على جميع مقاصده». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 318].

لهذه الاعتبارات تعامل المفسرون مع الفاتحة كما لو أن تفسيرها يعدل كل القرآن؛ فهي بالنسبة إليهم أكثر من سورة لها بداية ونهاية ينحصر بينهما فهمها ويتوقف. إنها أم القرآن وأساسه؛ ومن ثم، ففهمها بالنسبة إلى أي مفسر لا يمكن أن يجري إلا خارج حدود تلك البداية والنهاية متخذاً شكل سيرورة ممتدة في جميع القرآن وملامسة مختلف أجزائه.

بل إن بعضهم ذهب في هذه السورة أبعد من ذلك حين اعتبر أنها تعدل جميع الكتب المنزلة؛ فقد قال «الحسن البصري: إن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن، ثم أودع علوم القرآن في المفصل، ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة. فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة. أخرجه البيهقي في **شعب الإيمان**». [السيوطي، **تناسق الدرر**، ص61].

إن ما تقدم من أقوال عن الفاتحة وتصدرها لسور القرآن يؤكد أن علاقة الإجمال والتفصيل هي أعم من أن تعتبر مجرد علاقة دلالية تربط بين السور. إنها علاقة نصية واسعة وشاملة تطول مختلف أجزاء القرآن وتؤالف بينها ليبدو كل جزء منها موصولاً بالأجزاء الأخرى وغير منفك عنها. لذلك جعل السيوطي منها علاقة كلية، وافترض أنها من الوسائل الذاتية التي انبنى عليها القرآن في تحقيق وحدته وتناسبه النصيين.

ولعل ما يدعونا إلى اعتبارها كذلك أنها تمثل واحداً من المقومات النظمية التي يستند إليها التشكيل الذاتي للنص القرآني؛ فبمقتضاها لا يتحدد هذا التشكيل كما لو كان كل جزء فيه يسلمنا تلقائياً إلى الجزء الموالي ويتعلق به تعلقاً أحادياً، بل يتحدد منفتحاً من داخله على إمكانات لا حصر لها من التعلق والتواشج؛ فقد يأتي الجزء متعلقاً بالجزء الموالي ومقترناً به، وقد يأتي، وهو الأكثر شيوعاً، متعلقاً بأجزاء لا تليه مباشرة في الترتيب. وهو ما يترجم هذا القدر البالغ من المرونة الإجرائية الذي تتسم به علاقة الإجمال والتفصيل في كشفها عن المنطق النصي الثاوي خلف ترتيب السور، وفي إبانتها عن أشكال التداخل والتفاعل الممكنة بينها.

وفي هذا الخصوص، يكفي أن نرجع إلى ابن الزبير في **البرهان**، أو إلى السيوطي في **تناسق الدرر** لنلاحظ أن علاقة الإجمال والتفصيل لا تفسر ترتيب السور كما لو كان ترتيباً خطياً، بل تفسره على نحو يبدو من خلاله القرآن نصاً متفاعلة أجزاؤه ومتآخذة حد التداخل والتشابك؛ فالسورة الواحدة بقدر ما تظهر مناسبتها للسورة الموالية لها تظهر مناسبتها لسور أخرى تشغل مواقع ترتيبية قبلية أو بعدية. وهذا ما يجعل تناسب السور يتخذ في آن واحد شكل ترابطات قبلية وبعدية، وذلك خلافا لما هو عليه الحال في الترتيب الكرونولوجي (=الزمني) الذي يأتي فيه اللاحق في النزول مبنياً على السابق. وقد تقدم بحث هذا النوع من الترتيب في الفقرة المخصصة لمبحث المكي والمدني...

وبما أن المقام لا يتسع للوقوف وقفة مستفيضة على الكيفية التي تتجلى بها علاقة الإجمال والتفصيل في جميع السور فسنكتفي بإشارة مقتضبة إليها في السور المعروفة بالسبع الطوال:

فالبقرة كما تتعلق من جهة أولى بآل عمران بعدها، تتعلق من جهة ثانية بالفاتحة قبلها؛ فقد افتتحت البقرة بقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ﴾ [البقرة: 1-2]، وفي هذا «إشارة إلى الصراط المستقيم في قوله في الفاتحة: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 6]. فإنهم لما سألوا الله الهداية إلى الصراط المستقيم قيل لهم: ذلك الصراط الذي سألتم الهداية إليه هو الكتاب». [السيوطي، **تناسق الدرر**، ص64، والإتقان، 3/ 332]...

في حين، اعتبرت آل عمران متصلة بالبقرة من جهات عدة «إحداها ما تبين

في صدر السورة مما هو إحالة على ما ضمن في سورة البقرة بأسرها». [ابن الزبير، **البرهان**، ص195]. . . بل ذهب البعض إلى أنه لما كانت آل عمران «قرينة سورة البقرة، وكالمكملة لها، افتتحت بتقرير ما افتتحت به تلك، وصرح في منطوق مطلعها بما طوي في مفهوم تلك». [السيوطي، **تناسق الدرر**، ص70].

فالتآخي الجامع بين البقرة وآل عمران جعل من السورة اللاحقة بسطاً وتكميلاً لما أجمل في السابقة. وقد توسع السيوطي في كثير من المظاهر التي يتحقق بها هذا التآخي ويتوضح، من ذلك أنه قال تعالى: «في البقرة ﴿وَٱللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: 247]. وقال (في آل عمران): ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: 26]. فزاد إطناباً وتفصيلاً». [**تناسق الدرر**، ص71].

ومنه أنه أوجز تعالى: «في البقرة ذكر المقتولين في سبيل الله بقوله: ﴿أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 154]، وزاد (في آل عمران): ﴿عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ﴾ [آل عمران: 169-170]. وذلك إطناب عظيم» [ص71]. . .

وقد بلغ الأمر بالسيوطي وهو يعدد مظاهر التآخي بين البقرة وآل عمران إلى حد اعتبارهما سورتين متحدتين ومتلاحمتين «اتحاداً وتلاحماً متأكداً». [ص73]. وقد تأتى له أن يخلص إلى هذا لما ظهر له من اقتران شديد بين السورتين، تتخذ فيه اللاحقة شكل إطناب وتكميل وتفصيل لما اختصر وأجمل في السابقة.

وأما سورة النساء فلها بحسب السيوطي جهات من الاعتلاق بكل السور المتقدمة عليها. ويمكن اختصار ذلك على النحو التالي:

فمن جهة أولى، ختمت آل عمران «بالأمر بالتقوى [في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 200]، وافتتحت هذه السورة به [في قوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ [النساء: 1]. وهذا من أكبر وجوه المناسبات في ترتيب السور، وهو نوع من البديع يسمى تشابه الأطراف». [**تناسق الدرر**، ص76-77].

وبجانب هذا توسع السيوطي في عديد من مظاهر الاعتلاق بين النساء وآل

عمران؛ وهي تفيد كلها في بيان التلازم القائم بين السورتين، وتعليل أوجه التناسب الكامنة وراء ترتيب النساء متأخرة عن آل عمران... ونتوقف في ذلك على مثال يظهر علاقة الإجمال والتفصيل الجامعة بين السورتين؛ إذ إنه لما قال تعالى: «في آل عمران: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [آل عمران: 14]، فصل هذه الأشياء في السورة التي بعدها على نسق ما وقعت في الآية، ليعلم ما أحل الله من ذلك فيقتصر عليه، وما حرم فلا يتعدى إليه» [ص78]...

كما أن لسورة النساء من جهة ثانية علاقة بسورة البقرة؛ فهي تعتبر شارحة لعدد من مجملاتها، ومن ذلك هذا المثال:

فقد «أجمل في البقرة آية اليتامى، وآية الوصية، والميراث، والوارث في قوله،: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ﴾ [البقرة: 233]، وفصل ذلك في هذه السورة أبلغ تفصيل»؛ أي في الآيات: 7و11و12و33و176 من سورة النساء [ص75]...

ولها أيضاً من جهة ثالثة علاقة بسورة الفاتحة؛ إذ يخلص السيوطي إلى أن الآية: 69 من سورة النساء: ﴿مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ﴾ هي تفسير لقوله تعالى في الفاتحة ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: 7]، [ص76].

فمن هذه الأمثلة المختصرة هنا، يتبين، إذن، أن تناسب السور لا ينبني على منحى خطي تتحدد فيه كل سورة فقط في علاقتها بالتي تأتي بعدها، بل ينبني على منحى قبلي وبعدي في الآن نفسه. ولم يكن للتناسب، من منظور المشتغلين به، أن يأتي على هذا المنوال إلا نتيجة لما للإجمال والتفصيل من إمكانات واسعة من الانطباق على جميع السور، ومن الربط بينها ربطاً يبدو معه القرآن نصاً متجانساً لا تنافر فيه ولا تفكك.

وليس من شك أنه كلما واصلنا الحديث عما تبقى من السبع الطوال توضحت تلك الخلاصة وتأكدت؛ فسورة المائدة كما ترد ملازمة لسورة النساء قبلها ومتحدة معها ترد أيضاً متعلقة بسورتي البقرة والفاتحة. وقد تتبع السيوطي عدداً من مظاهر هذا التلازم والتعلق فخلص إلى أن سورتي «النساء والمائدة في التقديم والاتحاد نظير البقرة وآل عمران، فتلكما في تقرير الأصول، من

الوحدانية، والكتاب، والنبوة. وهاتان في تقرير الفروع الحكمية [...]، فانظر إلى هذه السور الأربع المدنيات، وحسن ترتيبها، وتلاحمها، وتناسقها، وتلازمها». [ص82-83].

أما سورة الأنعام فجاءت متصلة بالمائدة والنساء من جهة، ومتصلة بآل عمران والبقرة والفاتحة من جهة ثانية... لكن أدق خاصية ميزت سورة الأنعام، في نظر السيوطي، هي أنها جاءت «بأسرها متعلقة بالفاتحة من وجه كونها شارحة لإجمال قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]. وللبقرة من حيث شرحها لإجمال قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: 21]، وقوله ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29]. وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ﴾ [آل عمران: 14]، وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: 185]» [ص85-86].

وبهذه الجهات من التعلق تشغل سورة الأنعام موقعاً ترتيبياً يجعلها كلها شرحاً وتفصيلاً لآية في الفاتحة، ولآيتين في كل من البقرة وآل عمران؛ الشيء الذي يدل دلالة قوية على مدى التداخل والتشابك بين سور القرآن، وعلى مدى امتداد بعضها في بعض إلى الحد الذي تغدو معه سورة بأسرها بسطاً وإيضاحاً لما أجمل في آيات معدودات.

وقد جاءت سورة الأعراف، الموضوعة في الترتيب عقب سورة الأنعام، مناسبة لها من وجوه عدة، نقتضب منها هذين الوجهين:

لما كانت سورة الأنعام «لبيان الخلق، (إذ) قال فيها: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾ [الأنعام: 2]، وقال في بيان القرون: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾ [الأنعام: 6]، وأشير فيها إلى ذكر المرسلين، وتعداد كثير منهم، وكانت الأمور الثلاثة على وجه الإجمال لا التفصيل، ذكرت هذه السورة عقبها، لأنها مشتملة على شرح الأمور الثلاثة وتفصيلها...». [ص87].

كما أن الآية: (12) من سورة الأنعام: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ جاءت مجملة وموجزة، فبسطت بالآية: (156) من سورة الأعراف: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [ص88]...

في حين فصل بين سورة يونس، وهي السابعة من الطوال، وبين الأعراف، وهي السادسة، بسورتي الأنفال وبراءة (=التوبة). وعلى الرغم من هذا الفصل لم

يختل الترتيب ولم يضطرب التناسب، ذلك لأنه كان فصلاً مقصوداً روعيت فيه جملة أمور أهمها:

أن الأنفال جعلت «قبل براءة مع قصرها، لكونها مشتملة على البسملة، (فقدمت) لتكون لفظة منها، وتكون براءة بخلوها منها كتتمتها وبقيتها، ولهذا قال جماعة من السلف: إن الأنفال وبراءة سورة واحدة، لا سورتان». [ص90].

فالربط هنا بين الأنفال، وهي من أوائل القرآن نزولاً، وبراءة، وهي آخر ما نزل، يعتبر اجتهاداً صريحاً من قبل عثمان. ذلك أنه أكد لابن عباس، حين سأله عن ذلك الربط من غير أن يفصل بين السورتين بالبسملة، أن الرسول (ص) كان قد قضى دون أن يدل الصحابة على موضع براءة في ترتيب السور. فاضطر عثمان إلى الاجتهاد في الأمر لما تبين له من مناسبة بين السورتين، ومن شبه بين قصتهما جعله يقرن بينهما ويضعهما في السبع الطوال. [انظر: الزركشي، **البرهان**، 1/ 262-263، والسيوطي، **تناسق الدرر**، ص89-90].

إضافة إلى هذا يرى السيوطي أنه لو تم تأخير الأنفال وبراءة وتقديم سورة يونس، والإتيان بعد براءة بهود (كما هو الأمر في مصحف أُبَيّ بن كعب) لجاءتا غير متناسبتين مع هود وما يلحقها مباشرة من سور مكيات؛ ذلك لأن «الأولى بسورة يونس أن تولى بالسور الخمس التي بعدها، لما اشتركت فيه من الاشتمال على القصص، ومن الافتتاح بالذكر، وبذكر الكتاب، ومن كونها مكيات، ومن تناسب...». [**تناسق الدرر**، ص91]...

هكذا، إذن، يبدو من الأمثلة المتقدمة أن علاقة الإجمال والتفصيل هي علاقة ناظمة لترتيب السور، ومفسرة لوجوه التناسب القائمة بينها. ونتيجة لذلك، فقد جعل منها السيوطي علاقة كلية تسري على مجموع الخطاب القرآني، ويستقر بها نظامه؛ فهي أشمل علاقة يستند إليها ترتيب السور وينبني عليها منطقها التناسبي. لذلك جاز لنا اعتبارها أكثر من مجرد علاقة دلالية تؤلف بين سورة وأخرى تلحقها. إنها أعم مقوم نصي تنهض عليه وشائج القرابة بين السور، وتتكشف من خلاله مكامن التآخي المستترة خلفها.

لكن هيمنة علاقة الإجمال والتفصيل على كافة السور لا يعني انعدام وجود

علاقات أخرى جزئية وخاصة تجمع بين سورتين أو بين مجموعة محددة من السور؛ وذلك كعلاقة الاتحاد والتلازم التي رأينا أعلاه كيف تربط بين سورتي البقرة وآل عمران، وكيف تقرن بينهما على نحو من الاتحاد والتلاحم جعل من السورة اللاحقة تتميماً وتكميلاً للسابقة... وكعلاقة المقابلة التي تظهر بين سورتي الكوثر والماعون؛ فقد اعتبر بعض المفسرين أن سورة الكوثر جاءت «كالمقابلة للتي قبلها، لأن السابقة (=الماعون) وصف الله سبحانه فيها المنافقين بأربعة أمور: البخل، وترك الصلاة، والرياء فيها، ومنع الزكاة. وذكر في هذه السورة (=الكوثر) في مقابلة البخل: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: 1]، أي الخير الكثير. وفي مقابلة ترك الصلاة: (فصل) [الآية: 2]، أي: دم عليها. وفي مقابلة الرياء: (لربك) [الآية: 2]، أي لرضاه، لا للناس. وفي مقابلة منع الماعون: (وانحر) [الآية: 2]، وأراد التصديق بلحوم الأضاحي». [الزركشي، **البرهان**، 1/ 39، والسيوطي، **تناسق الدرر**، ص 144-145]...

وقد يطول بنا الحديث ونحن نتتبع مثل هذه العلاقات الجزئية؛ فهي كثيرة ومتنوعة، لأن استكشافها لا يتفاوت التوسع فيه من مفسر إلى آخر فقط، وإنما يرجع أيضاً إلى كون تلك العلاقات تظل موضوعاً مفتوحاً على اجتهادات المفسرين وعلى سعة أنظارهم وأبحاثهم. إنها علاقات تقع وتثوي في عمق نظوم التأليف التي على نهجها انتظم النص القرآني. لذلك أقر كل من تناولها بالبحث من علماء الإعجاز أو من علماء التناسب أنها أوسع من أن توصف وصفاً نهائياً، وأنها أعقد من أن تستكشف استكشافاً شمولياً. وقد لازم هذا الاقتناع، وعلى مر القرون، مختلف المشتغلين بالقرآن؛ فالباقلاني (وهو من علماء القرن الرابع) أقر ذلك قائلاً: «فأما نهج القرآن ونظمه، وتأليفه ورصفه، فإن العقول تتيه في جهته وتحار في بحره، وتضل دون وصفه». [**إعجاز القرآن**، ص 197]. كما أقره أيضاً من المتأخرين الحافظ السيوطي (القرن التاسع) حين قال: «وجميع هذه الوجوه التي استنبطتها من المناسبات بالنسبة إلى القرآن كنقطة من بحر». [**تناسق الدرر**، ص87].

وعلى هذا الأساس آمن القدماء إيماناً واعياً بمحدودية ما اهتدوا إليه من مناسبات جامعة بين الآيات أو جامعة بين السور. ولئن كانوا قد ترجموا بذلك

حقيقة ما فإنهم قد ترجموا بحق وعياً تأويلياً مشبعاً بقيم التواضع والاعتدال، ومسكوناً بروح تنسيبية[أ] غاية في العمق والاستنارة. . .

8.3.3.2. في ختام هذا المبحث، نريد أن نخرج ببعض الخلاصات التي تسمح لنا بتركيب ما تقدم من تفصيلات، وتدقيق بعض ما يبدو من جوانب الغنى والأهمية في علم التناسب.

إن أبرز خلاصة تفرض نفسها في هذا السياق هي المتمثلة في كون علماء التناسب قد تعاملوا مع أسباب الارتباط الممكنة بين أجزاء النص القرآني تعاملاً لا يجردها من خصوصيتها النصية؛ فبالنسبة إليهم لا يتعلق الأمر هنا بأسباب يقوم بها الارتباط على نحو ما يمكن قيامه في أي نص آخر، بل يتعلق بأسباب تشكل واحداً من الوجوه التي يظهر منها إعجاز القرآن ويتبدى من خلالها تفرد نظمه وتأليفه. . .

لذلك قادنا تحليل هذه المسألة إلى التأكيد أن علم التناسب تابع لعلم الإعجاز ومنضو معرفياً تحت مستلزماته؛ وهو بمعية البلاغة يمثلان أدق أداة كاشفة عن هوية النص، ومفسرة لتجلياته النظمية والإعجازية. وقد رأينا كيف ترتب على هذا أن الغاية من علم التناسب لم تكن منحصرة فقط في إيجاد أنسب الروابط بين أجزاء النص ومكوناته المتفرقة، بل كانت أيضاً من أجل تأكيد وحدته والتئامه المعنويين؛ خاصة وأن القرآن ليس بالنص الذي يظهر متحداً ومرتبطاً أوله بآخره من الوهلة الأولى. إنه نص لا يمكن العثور على وحدته إلا خلف ما يتراءى فيه من مظاهر التعدد والتنوع، كما لا يمكن الاهتداء إلى تآلفاته وتناسباته إلا خلف اختلافاته وتشعباته.

ولعل أهم ما سوغنا به هذه الخلاصة أن علماء التناسب لم ينصرفوا في النص إلا إلى النواحي التي تبدو فيها أجزاؤه «مفككة» من تلقاء ذاتها ومنقطعة عما يسبقها. أما النواحي التي تبدو فيها أجزاؤه الأخرى موصولة بعضها ببعض، فاعتبروها غير متطلبة للبيان، لأن تناسبها ملحوظ ولا يستشكله أحد. وبهذا

(أ) esprit relativiste

اتخذوا على وجه التحديد مما في النص يظهر متشذراً ومنقطعاً بعضه عن بعض موضوعاً نوعياً للبحث والاشتغال.

وإذا كان قد تأتى لعلماء التناسب أن يحددوا موضوع بحثهم على ذلك النحو فإنهم لم يتجهوا فيه وجهة تقضي باختزاله في صيغة مغلقة ومجردة من الوحدة النظرية أو المذهبية التي يفترض أن إليها يعود استئصال ما فيه من أسباب التشذر، أو من أسباب «التفكك» و«التمزق». فلو اتجهوا وجهة كهذه، لجاءت الوحدة في أنظارهم واقعة خارج النص وليس داخله باعتبارها تجلياً من تجلياته الذاتية. وحدة النص كما صاغها علماء التناسب لا يحكمها تحديد نظري أو مذهبي يستمد أصوله من مرجعيات بعيدة عن هذا النص أو غريبة عنه. إنها محكومة بما يتعين في دواخله، وبما يتجاور ويتفاعل فيها.

لذلك أكدنا فيما سبق من فقرات هذا البحث ونؤكد الآن أن وحدة النص في منظور علماء التناسب لا تلغي تعدده وتنوعه، وأن تآلفه وتناسبه لا يلغيان أيضاً ما يتحقق فيه من اختلاف وتشذر؛ فالنص بالنسبة إليهم يستوعب جميع هذه الأبعاد؛ وهي تشتغل فيه لا على نحو من التعارض والتضاد، وإنما على نحو من التفاعل والتلاؤم، أي على نحو يمتنع معه إقامة تعارضات وفواصل حادة بين تلك الأبعاد لما هي عليه من تداخل وتشابك يبلغان حد الانصهار.

ونعتقد أن منظوراً كهذا إلى النص القرآني هو أبعد ما يكون عن سائر المنظورات الاختزالية إلى النصوص كما هي شائعة في طائفة من الدراسات النصية الحديثة؛ ففي هذه الدراسات غالباً ما تبحث وحدة النص وانسجامه على أنقاض اختلافاته وتشعباته؛ وهذا ما كان شائعاً في عديد من البنيويات، وفيما عرف بعد بلسانيات النص. . . كما أن اختلافات النص ومواطن تفككه غالباً أيضاً ما يجري الاحتفاء بها والإعلاء من شأنها في التصورات التفكيكية على حساب وحدته وانسجامه.

لهذا ظل النص في تلك الدراسات محصوراً بين حدين متعارضين ومتنافيين هما: الوحدة والاختلاف. ولم يشرع الدارسون في البحث عما يفكون به النص من ذلك الحصار إلا في العقود القليلة الماضية. وذلك حينما حصل الوعي بأن النصوص لم توجد لنختزلها، تحت أي ذريعة وتحت أي سلطة، إلى هذا الحد

أو ذاك؛ فلقد وجدت لنتكلم معها، ولنحاورها بعد أن نصغي عميقاً إلى ما تقول... فمهما سعينا إلى محاصرة النصوص في حد من الحدود لنجعلها لا تقول إلا ما نجبرها على قوله لنا فإنها لا تلبث أن تتمرد على حدودنا إما بسخريتها من كبرنا وجبروتنا، وإما بتأزيمها لحقائقنا الجاهزة وخلخلتها.

لهذا، لن ينتظر كل من يقصد نصاً من النصوص، وهو في غاية الاطمئنان إلى تطابقه واكتفائه الذاتيين، أن يظفر فيه بمقصوده أو بمبتغاه. ولئن ظفر بهما وانتزعهما نزعاً، فلن يدوم ذلك إلا إلى حين؛ إذ سرعان ما يظهر أن للنص من الغنى والرحابة ما يبدو معهما ذلك المقصود المنتزع أفقر من أن يعبر عن مجموع مقاصد النص وأضيق من أن يستوفيها... فالنصوص دوماً كانت أوسع أفقاً ممن ينتدبون أنفسهم لقراءتها أو استعمالها في هذا الاتجاه أو ذاك.

من هنا نتصور أن في الرجوع إلى علاقة القدماء بالنصوص، وعلاقتهم بالنص القرآني على وجه أخص، كثيراً مما يمكن أن نفيده اليوم من أجل أن نتعلم كيف نتحرر مما تواتر في «حداثتنا» من أوهام بدأت تتساقط الواحد تلو الآخر. ولعل أحد أكبر هذه الأوهام المتساقطة الوهم القاضي بمعاملة النصوص معاملة العلوم الحقة لموضوعاتها؛ فلكم تبين من معاملة كهذه أنها لم تفض إلا إلى إفقار النصوص وتجريدها من خصوصياتها الرمزية والتواصلية؛ وهو ما آلت معه هذه النصوص إلى «نص» واحد مجرد ومثال[أ] لا يعكس ما يوجد في الأعيان، وإنما ما يوجد في الأذهان، أذهان قراء صارت عندهم تلك النصوص، تبعاً لمنازعهم العلمية الصارمة، أشبه ما تكون بخطاطات هندسية أو بمعادلات رياضية.

إن ما يمكن تعلمه في هذا السياق من القدماء أنهم لم يتخذوا من النص موضوعاً يبيحون لأنفسهم معاملته بما شاء لهم من صنوف البتر والاختزال، أو الخوض فيه بما يعكس نزوعهم إلى محاصرته وبسط نفوذهم عليه؛ فلقد كانوا يفترضون أن علاقتهم بالنصوص، وبالنص القرآني تحديداً، لا تعدو أن تكون علاقة إيضاح وبيان، وأن ما توصلوا إليه من فهوم إما عن طريق التفسير أو عن طريق التأويل لم يدعوا مطلقاً أنها تستنفد معاني النص وتستوفيها.

(أ) idéal

حقاً إن القدماء اشترطوا دائماً على من يريد تفسير النص القرآني أن يكون ملماً بقدر واف من العلوم حتى يتأتى له إمكان فهمه وبيانه. لكن مع كل ما اشترطوه من توسع في العلوم لم يجعلوا منه إلا مسلكاً يؤهلهم للدخول في عوالم هذا النص وفتح مغالقه بما أوتوا من وسائل وأدوات مناسبة؛ بل إنهم بقدر ما طالبوا بتوسع علمي لا حدود له، حتى ذهب بعضهم إلى أن القرآن «لا يتفسر إلا بتصريف جميع العلوم فيه» ضبطوا هذا التوسع بما يكفي من الآداب والمثل الأخلاقية، وذلك تفادياً لكل غلو أو شطط ينقلب بهما العلم إلى سلطة مطلقة تستبد بالنص وتعبث بحقائقه.

لهذا ظل النص يحظى في الوعي التأويلي لعلماء القرآن بكامل الاعتبار والإجلال؛ بل إن كل ما يتصل بهذا النص من جوانب، جزئية كانت أو كلية، نظر إليه بما يلزم من العناية والاهتمام. وهذا بالطبع ما سبقت ملاحظته بجلاء في كافة المباحث المتقدمة ومبحث التناسب أيضاً؛ ففي هذا المبحث جعلوا من تتبع العلاقات بين أجزاء النص، آيات كانت أو سوراً، منطلقاً للتدليل على وحدته وتناسبه المحايثين دون أن يعني هذا بالنسبة إليهم نكراناً لمكامن تعدده وتنوعه، ولا استئصالاً لمواطن تشذره وتشظيه...

ولئن جازت في الأخير المقارنة بين مبحث التناسب في علوم القرآن ومبحث الاتساق والانسجام النصيين في الدراسات الحديثة، ولو على صعيد البنية الاصطلاحية لكل مبحث، فإنه يمكننا أن نستخلص منها أكثر من درس وأكثر من فائدة؛ فلقد جاءت البنية الاصطلاحية لمبحث الاتساق والانسجام محصورة وضيقة جداً؛ لأنها لا تدور إلا على هذين المصطلحين (=الاتساق والانسجام)، وعلى ما يتعلق بهما من أدوات للربط اللفظي يتحقق بها اتساق النص، وأدوات للربط المعنوي يتحقق بها انسجامه [انظر: محمد خطابي، 1991]. في حين جاءت البنية الاصطلاحية لمبحث التناسب على درجة كبيرة من الغنى والتكوثر؛ فقد عبر عن تآلف النص وتناسبه بمصطلحات نذكر منها: التناسب، والمناسبة، والاعتلاق، والارتباط، والتلاحم، والتلازم، والتقارب، والتواصل، والتجاذب، والتلاؤم، والائتلاف، والاتحاد، والتآخي، وغيرها...

ولا شك أن مقارنة كهذه لن تتبين أهميتها إلا عندما نضع في حسباننا أن التصورات الحديثة لم تبحث الاتساق والانسجام إلا في نماذج من النصوص بسيطة جداً، وذات أحجام يغلب عليها القصر؛ إضافة إلى ما يطبعها من وضوح تتضاءل معه حدة استشكال الارتباط بين أجزائها. [محمد خطابي، 1991:88]. بينما بحث التناسب عند قدمائنا في نص مركب وشاسع، بقدر ما يغلب الوضوح والإحكام على جانب منه يغلب أيضاً الغموض والإبهام على جانبه الآخر. هذا، فضلاً عن كون أسباب الارتباط بين أجزائه هو مما يفرض استشكالها نفسه بقوة على كل مفسر أو مشتغل بالتناسب.

وعلى هذا الأساس، كان علم التناسب في نظرنا أعمق وأشمل وهو يخوض في تآلف النص القرآني وتلاحمه..

4.2. البعد التأويلي:

يدخل تحت البعد التأويلي عدد وافر من مباحث علوم القرآن التي تعتبر متصلة بتفسير النص وتأويله. ومن هذه المباحث نشير إلى:

- الفرق بين التفسير والتأويل.
- الحاجة إلى التفسير.
- شرف التفسير.
- شروط المفسر وآدابه.
- أمهات مآخذ التفسير.
- طبقات المفسرين...إلخ.

وبالرجوع إلى هذه المباحث وغيرها مما له علاقة بالتفسير والتأويل نجدها تتمحور في مجملها على البعد التأويلي للنص على نحو ما جرى تحديده في النمذجة المقترحة لتنظيم مباحث التأويلية القرآنية؛ ففي هذه النمذجة ننظر إلى البعد التأويلي على أنه ينتظم كل ما يعود في كتب علوم القرآن إلى علاقة النص بمفسريه ومؤوليه، وبالمتطلبات التي ينبغي عليهم مراعاتها أثناء مزاولة عملية الفهم؛ فكما يوجد النص متعلقاً بخارجه وبذاته على نحو ما رأينا في البعدين

التكويني والنصي، يوجد أيضاً متعلقاً بمفسريه ومؤوليه، لأن إليهم تعود مسؤولية بيانه وإيضاحه.

وعلى هذا الأساس نتصور أن مجموع مباحث علوم القرآن لا تخرج عن هذه الأبعاد الثلاثة، لأنه ما من بعد إلا ويعتبر تنظيماً للمباحث التي تندرج إما في إطار علاقة النص بمحيطه التكويني، أو علاقته بمحيطه الذاتي، أو علاقته بمحيطه التأويلي. وهنا يجدر التذكير مرة أخرى أن تمييزنا بين هذه الأبعاد ليس سوى صيغة منهجية للاقتراب من الواقع المركب للنص، خصوصاً وأن مباحث التأويلية القرآنية تحيلنا على كافة تلك الأبعاد بصورة لا يمكننا فيها اطراح أي بعد أو إقصاؤه.

وبما أن البعدين التكويني والنصي قد أتيحت لنا مناسبة تفصيل القول فيهما فيما مضى من فقرات فإننا سنخصص الفقرة الحالية لعدد من القضايا التي ترجع إلى البعد التأويلي؛ علماً بأنه قد سبق لنا في القسم الأول من هذه الرسالة التطرق إلى معظم المباحث المشار إليها أعلاه، وتحليل ما تنطوي عليه من خلفيات معرفية وقيمية؛ فقد تناولنا ما يرتبط بـ"أمهات مآخذ التفسير" في الفقرة المخصصة "للفهم ومقوماته البرنامجية"؛ وتناولنا "الفرق بين التفسير والتأويل" و"الحاجة إليهما" في الفقرة المتعلقة بـ"الفهم ومراتبه الإجرائية". في حين درسنا "شروط المفسر وآدابه" في الفقرة الموضوعة "لأخلاقيات التأويل"...

وبهذا سنخوض الآن في قضايا أخرى نعتبرها من صميم البعد التأويلي للنص كقضية "المحكم والمتشابه"، وقضية "التأويل بين الغلو والاعتدال"، وذلك في ارتباطهما بأبرز المواقف التأويلية القديمة.

والمؤكد أن القضايا التي تعود إلى البعد التأويلي لا تنحصر فيما ذكرناه، بل تتسع لتشمل كل المنجز التفسيري والتأويلي المتحصل بخصوص النص القرآني، بما يتوزع هذا المنجز من اختلاف بين المذاهب التفسيرية إلى الحد الذي صار معه كل مذهب يملك تأويلية قائمة بذاتها ومباينة لغيرها؛ فالتأويلية السنية هي غير التأويلية الاعتزالية، وهاتان التأويليتان هما أبعد ما تكونان عن التأويلية الشيعية أو الصوفية؛ فلكل من هاته التأويليات سياقها المذهبي والمعرفي الخاصان بها، كما لها رهاناتها في تأويل النص واستعماله في هذا المنحى أو

ذاك من أجل الوفاء بمختلف الحاجيات الاجتماعية والسياسية والعقدية التي تنتظرها من نص تفترض مسبقاً أنه جاء مطابقاً مذهبياً لأصولها...

لهذا نعتبر أن هذه التأويليات هي مما يمكن لكل واحدة منها أن تشكل لا موضوعاً بحثياً واحداً، بل موضوعات بحثية متعددة؛ وذلك لما تتسم به من رحابة كمية ونوعية؛ فالمنتوج التفسيري بقدر ما هو غزير وموفور في التأويلية المذهبية الواحدة فيه درجات من التنوع والتفاوت نقع عليها بمجرد ما نتجه إلى النظر في طرائق البحث المستثمرة في ذلك المنتوج، وفي طبيعة الأدوات المعرفية المشغلة فيه. وهو ما يعني أن انتساب طائفة من المفسرين إلى المذهب نفسه، واشتراكهم في أصوله ليسا بعامل تطابق فيما بينهم يستحيلون بموجبه إلى نسخ يكرر بعضها البعض الآخر؛ فلو قارنا بين مفسرين تجمع بينهما وحدة مذهبية ما لوقعنا على كثير من درجات التفاوت القائمة بينهما على صعيد المنطلقات المعرفية التي يصدران عنها في تفسيريهما؛ ذلك أنه لا ينبغي أن يفوتنا أن لكل مفسر ثقافته العلمية الخاصة التي وإن كان يشترك في نواتها الصلبة مع غيره من المفسرين، فإنها تبقى خاضعة في تفاوتها لقدراته وإمكاناته التوسعية فيها؛ فالموسوعات العلمية التي يتوسل بها المفسرون، وضمن التأويلية المذهبية نفسها، لا تتخذ لا حجماً ولا شكلاً علمياً واحداً، وإنما تتخذ أحجاماً وأشكالاً متعددة بتعدد اختيارات هؤلاء المفسرين واجتهاداتهم.

لهذا نعتقد أن المساعي البحثية السائدة في تناول التأويليات المذهبية هي أحوج ما تكون إلى أن تغير ما بأنفسها إن هي أرادت فتح آفاق جديدة وغنية من البحث في تلك التأويليات، وذلك بتدشين نوع من "الانعطاف" العميق الذي بموجبه تتحول من الاهتمام في كل تأويلية بجانبها المذهبي المكرور إلى الاهتمام بجانبها المعرفي المغمور؛ فالجانب المذهبي هو ما يطغى على اهتمامات الدارسين المحدثين بتلك التأويليات، بينما ظل الجانب المعرفي في اهتماماتهم نادراً ومحتشماً؛ بل قلما نصادف باحثاً يعنى بهذا الجانب، وما نصادفه على الأغلب هو ذلك الباحث الذي يبدأ عمله وهو يوهمنا أنه سيهتم بالشق المعرفي لتأويلية من التأويليات، لكنه لا يلبث أن يجد نفسه في نهاية المطاف منغمساً في تكرار المسائل المذهبية وإعادة إنتاجها بصورة تجعله إما مناصراً لهذا المذهب أو معارضاً لذاك...

إن الاهتمام بالجانب المعرفي في مختلف التأويليات المذهبية يبقى في نظرنا أعمق وأدق من الاهتمام فيها بأي جانب آخر؛ فهذا الضرب من الاهتمام لا يمكننا فقط من الوقوف على الآليات التي توسل بها كل مفسر في تفسيره، بل يمكننا أيضاً من النفاذ إلى عمق "العقل التأويلي" على نحو ما مورس في كافة تلك التأويليات وعلى نحو ما أعملت مقاييسه ومقتضياته فيها.

ولا نشك في أنه إذا ما تظافرت على هذا العقل أنظار من مشارب متنوعة: فلسفية وتأويلية ولسانية وتداولية وغيرها فإنها ستؤدي بنا إلى مراجعة كثير من التعميمات الساذجة التي التصقت بما تواضع الناس على تسميته «عقلاً عربياً» أو«عقلاً إسلامياً»؛ ففي حدود ما أتيح لنا الاطلاع عليه في هذا البحث من تفاسير، ومن مصنفات في علوم القرآن، تبين لنا أن العقل التأويلي الذي ينتظمها يحتاج إلى جهد كبير للإحاطة به وتقعيده؛ فهو عقل لا يتحدد على نحو مغلق أو مطابق يسمح بتصنيفه إلى هذا الصنف أو ذاك من العقول؛ كما أنه ليس بعقل مجرد انتهى إلى المفسرين مكتملاً ناجزاً، وهم لا يعملون إلا على استعارة وسائله وآلياته لتطبيقها على النص. إنه بالأحرى عقل محقق يتوسع ويغتني في كل تجربة تأويلية يخوض فيها مفسر من المفسرين. إنه عقل لا يكف عن بناء نفسه باستمرار، ولا يفتأ يشكلها كلما خيض في تفسير جديد.

العقل التأويلي، في رأينا، هو عقل مراسي بالمعنى الذي لا تبرز قيمة مساطره ومعاييره ولا نجاعتها إلا وهي مطبقة على النص ومشغلة فيه. لهذا ظل، تبعاً لطبيعته المراسية هاته، ينمو ويتوسع كلما كانت الحاجة إلى تفسير النص تشتد وتستجد في أفق من الآفاق التأويلية المتواترة.

ولئن جاز لنا إطلاق وصف ممكن على هذا العقل فإننا لا نجد له من وصف، في حدود هذا البحث بطبيعة الحال، غير كونه عقلاً لا يقبل الدخول تحت طائلة التنميطات الشائعة؛ فلا هو بواحد من العقول التي انتهى إليها الأستاذ عابد الجابري حينما صنف العقل العربي إلى «عقل بياني» و«عقل عرفاني» و«عقل برهاني»، ولا هو بعقل يطرد إدراجه في تصنيفات أخرى شبيهة بتلك أو بعيدة عنها؛ فلربما شكل لعديد من قراء التراث المولعين بعادة التصنيف مصدر قلق واضطراب لتصنيفاتهم، فنراهم إما محجمين كلية عن الخوض فيه،

وإما منصرفين به لا نحو دواخله المعرفية أو نحو ما يكشف عن ديناميته وكيفية اشتغاله، وإنما نحو تمظهراته المذهبية وإسقاطاته الأيديولوجية[25].

ولكم كان الأستاذ الجابري محتاطاً وعلى بينة مما يشتغل به من متون فكرية حينما نلفي أن حديثه عن العقل العربي لا يمت من قريب أو من بعيد إلى التأويلية القرآنية بصلة. [انظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**]؛ فهو يستدعي لصياغة الأنظمة المعرفية المشيدة لبنيان العقل العربي متوناً فلسفية وكلامية وبلاغية ونحوية وأصولية، إلخ دونما إحالة على المتون التفسيرية أو إشارة إليها[26]. وقد يجد لهذا المهتمون بمشروع الأستاذ الجابري أكثر من تفسير وأكثر من مسوغ... لكن التفسير الذي يبدو لنا مناسباً أن العقل التأويلي في مجالنا العربي الإسلامي القديم يشكل في حد ذاته «قارة معرفية» مترامية الأطراف يصعب ضبط حدودها أو محاصرة جغرافيتها، إنه قارة مشاعة لجميع العقول ومفتوحة لها كافة.

لهذا نؤكد ثانية أنه لو تظافرت على هذا العقل أبحاث متفاعلة التخصصات لسارع المشتغلون بعقلنا العربي الإسلامي إلى إعادة النظر في كثير من تحديداتهم وتصنيفاتهم... وقد يظهر لهم إلى جانب هذا أيضاً أنه بتجريد البعض منهم الخطاب التفسيري من كل «عقلانية» ممكنة فيه إما لـ«نصيته» أو لصبغته الدينية، وبتركه من قبل البعض الآخر وحيداً يتيماً بين أيدي من ينصبون أنفسهم سدنة عليه، قد ساهموا بوعي أو دون وعي في كثير من «الشروخ» الحاصلة اليوم في

---

(25) نحيل هنا على ما قام به الأستاذ بنسالم حميش في: **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**؛ حيث انصرف إلى الاهتمام بالجانب الأيديولوجي للاجتهاد، وأهمل إهمالاً يكاد يكون مطلقاً جانبه المعرفي...

(26) بدأ الأستاذ الجابري في السنين القليلة الأخيرة يبدي اهتماماً واضحاً بالدراسات القرآنية؛ فقد أصدر سنة (2006): **مدخلاً إلى القرآن**، انحصرت عنايته فيه بالجوانب التاريخية المحيطة بظهور الوحي. كما أصدر سنة (2008): تفسيراً للقرآن اعتمد فيه على ترتيب النزول... ولئن كان لهذين الإصدارين قيمتهما العلمية في مسيرة الأستاذ الجابري الفكرية فإننا لا نشك في أنهما يمهدان، بشكل أو بآخر، إلى فتح مسالك جديدة من البحث العلمي في النص القرآني تسمح بمراجعة جملة من أحكامنا وطرائقنا في تناوله، وعديد من فهومنا وصيغ قراءتنا للتراث التأويلي المرتبط به.

فكرنا العربي المعاصر. وليس العنف المتجلي بين ظهرانينا بأشكاله المادية الرهيبة وبأشكاله الرمزية إلا أحد أبرز تلك الشروخ.

ولا يخامر أحداً اليوم أدنى شك في أن ذلك العنف هو مما يحتاج إلى جهد فكري مرير للمساهمة في إخماد ناره وقطع دابر أسبابه. ونعتقد أن أحد السبل الممكنة إلى ذلك يبقى مرهوناً بمدى مراجعتنا النقدية العميقة لتصوراتنا ومواقفنا من النص الديني ومما ارتبط به من تراث تفسيري. ولن تتأتى هذه المراجعة ما لم يساهم جميع الباحثين، ومن يشتغل منهم بالعلوم الإنسانية خاصة، في تدشين حوار علمي هادئ ينكب أولاً وقبل كل شيء على ما اتسعت له خطابات المفسرين من غنى وتنوع معرفيين، ومن إيمان عميق بالتنسيب، واختلاف في الأنظار والمقاربات؛ فالوحي، ومنذ أن هبط إلى العالم لينتسب إليه، لم يقر واحد من قدمائنا أنه قادر على إمكان الإحاطة به أو استيفاء معانيه استيفاء نهائياً. فما كان موضع إجماع بينهم أن في الوحي متسعاً بالغاً لأرباب الفهم، وأن استقصاءه لا مطمع فيه للبشر...

لهذه الاعتبارات المتقدمة هنا، ولغيرها مما هو مبثوث في تضاعيف هذا البحث، نعتبر أن طريقة التناول التي نتبعها في دراسة التأويلية القرآنية هي خطوة متواضعة على ذلك السبيل؛ فما يعنينا أساساً هو إبراز الطبيعة المتفتحة للبرنامج الذي صاغه علماء القرآن لفهم النص وتأويله؛ ذلك أنه برنامج لم يستندوا في صياغته إلى مفسر معين ولا إلى مذهب تفسيري محدد، بل استندوا فيه إلى أهم الخبرات التأويلية بالنص وأكثرها اقتراباً من عوالمه واستكشافاً لها؛ كما أنهم لم يعمدوا فيه إلى اقتراح وصفة مغلقة وناجزة للفهم، وإنما عمدوا فيه إلى اقتراح منظومة مفتوحة من الأدوات المعرفية والقيم الأخلاقية التي تساعد المفسرين على الإيغال المناسب في النص لفهمه فهماً ملائماً ومنتجاً...

ومن أجل استكمال بعض من مقومات هذا البرنامج سنركز في الفقرات الآتية على قضيتين: ففي الفقرة (1.4.2) سندرس قضية المحكم والمتشابه وعلاقتها بالتأويل؛ ذلك أن هذه القضية تشغل في النمذجة المنظمة لمباحث التأويلية القرآنية موقعاً شبيهاً بموقع الناسخ والمنسوخ، لكن مع تمايز واضح في محددات كل منهما؛ فكلتاهما تعود إلى التحقق الذاتي للنص، لأنهما آليتان

نصيتان مرتبطتان بمحيطه الداخلي؛ ذلك أن الناسخ والمنسوخ هما مما يسترشد في تحديدهما بمعطيات البعد التكويني وقرائنه السياقية. لهذا كنا قد أدرجناهما من هذه الزاوية في محاور هذا البعد على الرغم من طبيعتهما النصية البينة. أما المحكم والمتشابه فيتحددان مرتبطين بالبعد التأويلي؛ لأنهما مما يتوقفان في مقاربتهما على تباين طرائق المؤولين، وعلى تفاوت أنظارهم ومرجعياتهم المذهبية. لهذا ندخلهما تحت محاور البعد التأويلي على الرغم أيضاً من كونهما تحققين ملازمين لذاتية النص.

وفي هذا الخصوص، سبق لنا في توطئة هذا القسم من البحث أن بينا كيف تتشابك أبعاد النص وكيف يتداخل بعضها مع بعض إلى الحد الذي لا يعدو أن يكون معه الفصل المقام بينها سوى فصل منهجي يتيح إمكان الوقوف على الصيغة التي تمثل من خلالها علماء القرآن الوجود المتعدد والمركب للنص.

أما الفقرة (2.4.2)، فنبحث فيها المقاييس التي اعتمدها القدماء من أجل التمييز بين ما اعتبروه تأويلاً غالياً وما اعتبروه تأويلاً معتدلاً. وننطلق في ذلك من سؤال محدد يتعلق بدرجة الغلو والاعتدال، وهل هي مما يرجعون في ضبطها إلى علاقة ما بالنص، أم إلى ما يقوم بين المفسرين من اختلاف في المواقف ومن تباين حاد في الأنظار المذهبية؟

2.4.1. المتشابه أفقاً للتأويل:

2.4.1.1. لعل أول ما يسترعي الاهتمام في مبحث المحكم والمتشابه أنه جاء في مصنفات علوم القرآن، أو في المصنفات المستقلة ببحثه، مقترناً اقتراناً مباشراً بمفهوم التأويل؛ فقد أفرد له القاضي عبد الجبار (المعتزلي) تصنيفاً تتبع فيه متشابهات القرآن في كل سورة سورة، وأخضعها لتأويلات مكنته من ردها إلى مقابلاتها المحكمة. وقد مهد لذلك بمقدمة نظرية مستفيضة تناول فيها جملة من القواعد والمساطر التي على أساسها يتعين تأويل المتشابه وصرفه إلى جهة الإحكام. [انظر: القاضي عبد الجبار، **متشابه القرآن**].

وأفرد له الشريف الرضي مؤلفاً بعنوان: **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، وفيه أخضع عينة من متشابهات القرآن لتأويلات مستمدة من عقيدته الشيعية الإمامية.

كما خصه ابن الزبير الغرناطي بتأليف بحث فيه على وجه التحديد المتشابهات اللفظية، وطبق عليها توجيهات تأويلية لرفع ما يحيط بها من أسباب التماثل والالتباس. [انظر: ابن الزبير، **ملاك التأويل**]...

وإلى جانب المصنفات القطاعية المستقلة ببحث المتشابه وتتبعه تتبعاً تأويلياً شاملاً، نشير إلى بعض الكتب التي يطغى عليها نوع من الاهتمام النظري العام بمحددات كل من المحكم والمتشابه، وبالأسس التي ينبغي مراعاتها في ضبطهما والتفريق بينهما. ومن هذه الكتب يمكن الإحالة على **تأويل مشكل القرآن** لابن قتيبة، و**الإكليل في المتشابه والتأويل** لابن تيمية...

هذا بالإضافة إلى ما يورده المفسرون في مقدماتهم النظرية عن المحكم والمتشابه على نحو ما نجد لدى صاحب **كتاب المباني لنظم المعاني** [صنف سنة 425 هـ، ومؤلفه مجهول]؛ إذ جعل حديثه عن المتشابه ومسوغات وروده في القرآن غير منفصل عن حديثه عن الفرق بين التفسير والتأويل، وذلك لما للتأويل من دور في المساعدة على تدبر المتشابه وتجلية غوامضه.

فمن هذه العينة من الإحالات يبرز الاقتران الوثيق بين المتشابه والتأويل؛ وهو اقتران له تفسيران على الأقل: أولهما: أن النص القرآني ذاته يذكر المتشابه متعلقاً بالتأويل في آية المحكم والمتشابه [آل عمران: 7]. إذ جاء في هذه الآية أن القرآن بعضه محكم، وهو الأصل، وبعضه الآخر متشابه يفهم من سياق الآية أنه نقيض المحكم. وحين ذكر فيها التأويل ذكر مقترناً بالمتشابه لا بالمحكم، وذلك بصورة فهم منها عدد من المفسرين أن النص القرآني يستحثهم على إيجاد الأنظار التأويلية الكفيلة بتدبر متشابهاته وتبينها.

أما التفسير الثاني: فمرتبط بمواقف المفسرين من هذه الآية واختلافهم في فهمها؛ فالمعروف أن فريقاً منهم ذهب إلى جواز الخوض في المتشابه استناداً إلى أن (الواو) في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ تفيد العطف وليس الابتداء. بينما ذهب فريق آخر إلى وجوب التوقف عن تأويل المتشابه، والإيمان به على نحو ما هو متعين في النص، لأن (الواو) دالة على الابتداء وليس على العطف. [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 5 - 8]...

ومهما يكن من أمر، فإن المتشابه، سواء أكان الخوض في تأويله مشروعاً

عند البعض أم مذموماً عند البعض الآخر، يبقى في نظرنا مقترناً بالتأويل إما على نحو سلبي أو إيجابي؛ ذلك أن القائلين بالتوقف أنفسهم لما قضوا بأن الإيمان هو أنسب مسلك إلى اعتقاد حقية المتشابه لم يقترحوا بذلك بديلاً جذرياً يخرجهم نهائياً من دائرة التأويل. بل إنهم يضمرون، بمعنى من المعاني، موقفاً تأويلياً من المتشابه يتحفظ فقط على ما يتوسل به علماء التشابه من سلط علمية ومذهبية يرومون بها إخضاع متشابهات النص واحتواءها من قبل هذا المذهب أو ذاك. والحال، في اعتقادهم، أن هذه المتشابهات ترفض أن يحاط بها على ذلك النحو، لأنها تعتبر عندهم من قبيل ما لا يمكن أن يحاط به علمياً، فتعاملوا معها بمقتضى هذا على أن موضعها في النص «هو موضع خضوع العقول لبارئها استسلاماً واعترافاً بقصورها». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 9].

لهذا كنا قد أكدنا في مبحث "النص بين الوضوح والإبهام" أن القائلين بالتسليم والتوقف لا يعبرون بموقفهم هذا عما يمكن اعتباره تحللاً من كل مسؤولية تأويلية تجاه المتشابه. بل إنهم يجعلون من مهامهم ومسؤوليتهم بيان حدود العقل،وقصوره عن إدراك ما يتصورونه تحققاً معنوياً بالغ الخفاء والاشتباه.

2.1.4.2. لكن إذا تركنا مؤقتاً هذا الموقف وانصرفنا نحو الموقف الآخر القائل بمشروعية تأويل المتشابه فإن أهم ما يلفت الانتباه فيه هو كون متشابهات النص تمثل في صميمها مسألة تأويلية خلافية؛ ذلك أن ما يعتبر محكماً بالنسبة إلى مذهب ما يعتبر متشابهاً بالنسبة إلى مذهب آخر، كما أن ما يأتي متشابهاً عند بعض المتأولة يأتي محكماً عند البعض الآخر؛ فما من مذهب إلا ويفترض أن المحكم هو ما جاء موافقاً لمنطلقاته المذهبية ومطابقاً لها، وأن المتشابه هو ما جاء مخالفاً لتلك المنطلقات وخارقاً لها؛ فما «يعده المشبه محكماً عند الموحد من المتشابه، وما يعده الموحد محكماً عند المشبه بخلافه، وكذلك القول فيمن يعتقد الجبر وفيمن يقول بالعدل». [القاضي عبد الجبار، **متشابه القرآن**، ص 8].

إننا هنا أمام تصورات تأويلية متباينة إلى حد انعدام أي مقايسة[أ] ممكنة

(أ) incommensurabilité

فيما بينها؛ فالسمة الغالبة عليها هي هذا الخلاف الجذري في نظرتها إلى المتشابه، وهذا التفاوت إلى أقصى درجة ممكنة في تحديده وتعيين مواطنه في النص؛ فكل واحد «يسمي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات المخالفة له متشابهة». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 31].

إن أهم ما يلاحظ في هذا السياق على تحديد المتشابه هو أنه لم يعد في أنظار المؤولين المذهبية تحققاً من تحققات النص الذاتية، بل صار تحققاً من تحققات التأويل وتجلياً من تجلياته. إنه لم يعد ملكاً من ممتلكات النص المحايثة ولا أفقاً من آفاقه الوجودية، بل أضحى ملكاً من ممتلكات التأويل وأفقاً من آفاقه. لهذا تنازع المتأولون على المتشابه وتخاصموا على حيازته وملكيته لا ضمن شروط محايثة يكون بها تجلياً معنوياً من تجليات النص، ولكن ضمن شروط مذهبية يستحيل بها في هذا المذهب أو ذاك إلى أفق محدد من آفاق متعددة ومتنافية للتأويل.

لذلك تحول المتشابه عند أرباب المذاهب إلى موضوع يحيلنا على حضور مطلق للتأويل، في مقابل غياب شبه مطلق للنص ولقصوده الذاتية؛ إنه كما لو أضحى لا يتحدد إلا مرتبطاً بقصود المؤولين ومراداتهم. ومن ثم، فلئن شئنا بيان الموقع الدقيق الذي يشغله المتشابه ويتحيز فيه أمكننا القول إنه موقع يوجد في مكان ما بين قصود النص وبين قصود مؤوليه.

وبموجب هذا، اتخذ المتشابه حيزاً هو أقرب ما يكون إلى حيز نصي «فارغ» أو «محايد» لا يكتسب امتلاءه، ولا يسند إليه أي قصد أو أي معنى إلا في نطاق الأفق التأويلي لكل منظومة مذهبية على حدة؛ الأمر الذي حدا بهذه المنظومات إلى أن تقدم كل واحدة منها نفسها على أنها الأشد تطابقاً مع النص، وعلى أنها الأكثر تمثلاً من غيرها للمراد بمحكماته ومتشابهاته.

وإذا كانت هذه المحكمات والمتشابهات لا تتحدد إلا وفقاً لأصول تلك المنظومات واعتقاداتها فمن غير شك أن ذلك يجعلنا وجهاً لوجه أمام نسبية التحديدات المنطبقة على التشابه؛ فالوعي بهذه النسبية كان حاصلاً لدى علماء التشابه حتى وإن كان كل منهم يدافع عن أن تحديداته هي الأكثر مطابقة للأنحاء التي يفترض أن المحكم والمتشابه يردان عليها في النص؛ فقد مرت إشارة

مقتضبة إلى هذا عند القاضي عبد الجبار (باعتباره واحداً من كبار أئمة الاعتزال)، وكيف كان يؤمن سلفاً بأن ما يعتبر متشابهاً في مذهب الموحد يعتبر محكماً في مذهب المشبه... وهو إلى جانب هذا كان يتصور أن وجه الحكمة الكامنة وراء المحكم والمتشابه عائدة إلى أنه «تعالى علم أن ذلك أدعى إلى نظر جميع المختلفين في القرآن بأن يظن كل واحد منهم أن يجد فيه ما ينصر به قوله ومذهبه» [القاضي عبد الجبار، **متشابه القرآن**، ص 28].

كما يسود هذا الوعي لدى عدد من العلماء السنة كالفخر الرازي وابن تيمية وغيرهما؛ فالرازي يتصور أن القرآن لو كان «كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد [...]؛ وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به؛ فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 32].

وفي الاتجاه نفسه سار ابن تيمية معتبراً «أن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره». [**الفرقان بين الحق والباطل**، ضمن مجموع **فتاوى ابن تيمية**، 13/ 144]...

إن الأمر الأساس الذي توحي إليه هذه الأقوال، في نظرنا، لا يتوقف فقط عند تشديدها الصريح أو الضمني على الوعي بنسبية تحديد المتشابه، بل تتجاوزه إلى تأكيد أن كل مراهنة على استنفاده تأويلياً من قبل هذا المذهب أو ذاك غير واردة ولا ممكنة؛ فالإمكان الوحيد الذي يظل قائماً بإزاء المتشابه هو إمكان تعدد تأويلاته وتباينها؛ لأننا نكون فيه بصدد تحقق جُعل في النص لكي تتشاغل به الأنظار، وتتنافس في تأويله.

لهذا، لا نلفي عند علماء القرآن، من حيث كونهم يهتمون بتجريد القواعد والكليات التأويلية، ما يشير إلى أن مذهباً من المذاهب قد استطاع الحسم في أمر المتشابه، أو وصل فيه إلى تأويلات نهائية؛ بل إن ما نلفيه عندهم هو الحديث من جهة عن مسوغات ورود المتشابه في النص، والتركيز من جهة ثانية على ذكر تعريفاته وضبط قواعده التي يُرد بها إلى أصله المحكم؛ أما إيرادهم بعضاً من النماذج التأويلية المستقاة من هذا التفسير أو ذاك فليست سوى نماذج

يوضحون من خلالها الكيفية التي ينبغي أن تُرد بها المتشابهات إلى مقابلاتها المحكمة؛ وما عدا ذلك، فإننا لا نلمس في حديث علماء القرآن عن المتشابه إلا ما يشير إلى تباين تأويلاته المذهبية وتفاوتها. وقد تجلى هذا بوضوح عند السيوطي، حيث لا نلاحظ على ما نقله من أقوال عن المحكم والمتشابه [**الإتقان**، النوع الثالث والأربعون] إلا ما يحيلنا على اختلاف المواقف التأويلية وتعددها.

ولعل من يتأمل ملياً حديثهم عن مسوغات ورود المتشابه سيجده أشبه ما يكون بحديث توجهه خلفية البحث عن الأسباب والمبررات الموجبة لاختلاف المؤولين. فما ذكروه من مسوغات يدور في مجمله على تفسير ذلك الاختلاف وبيان موجباته؛ وهذا ما سنتابع تحليله في الفقرة الآتية.

3.1.4.2. يرجع صاحب كتاب المباني لنظم المعاني ما جاء من متشابهات في القرآن إلى جملة من الوجوه التي يعتبرها تجيب بنحو ممكن عن السؤال التالي: «لأية علة أنزل (الله) المتشابه وهو يحتمل التأويلات؟ فهلا جعله كله محكماً دالاً على ما أراده ليكون أكشف للحق، وأقمع للشبهة؟». [أرثر جفري، **مقدمتان في علوم القرآن**، **مقدمة: كتاب المباني**، ص 176].

فمن طريقة صوغ هذا السؤال يتبين أن صاحبه يريد أن يؤكد لنا أن التشابه لم يأتِ عرضاً في النص ليمثل مجرد هامش لا يستحق النظر ولا الاعتبار؛ بل إنه جاء بدوافع قصدية يتعين إبرازها والتفكير فيها؛ خصوصاً وأن هذه الدوافع تصبح لها قيمة أكبر عندما نضع في الحسبان أنه كان بالإمكان نزول النص محكماً واضحاً من غير غموض ولا استشكال...

لهذا شكل المتشابه محوراً استقطب اهتمام المؤولين، واستحثهم على التفكير فيه وإيجاد الأجوبة الممكنة للدوافع والأسئلة الملازمة لوقوعه؛ ذلك أنه لو جاء القرآن «كله ليس فيه ما يحتاج إلى استخراج ولا نظر عالم، لكان يستوي فيه العالم وغيره، وكان ذلك يحملهم على ترك التدبر لمعانيه والإقبال عليه، إذ ييئسوا من أن يكون في باطنه غير ما في ظاهره ولا يتشاغلون به...». [ص180].

فالمتشابه، من هذا المنطلق، يمثل في النص تلك المنطقة الدلالية التي تتطلب من المؤولين، لخفائها وانبهامها، إعمال ما وسعهم من البحث والنظر ليتمكنوا من

تأمين الوسائل المساعدة على تدبرها ومقاربتها؛ فهي المنطقة التي يقع بها التمايز بين المؤولين والتفاضل بين مراتبهم؛ إذ من درجة العناية والاهتمام بالمتشابه، ومن مدى سعة النظر فيه تتحدد مراتب المؤولين ويحصل التفاضل فيما بينهم.

إن الاهتمام بالمتشابه ليس بمقياس للتمييز فقط بين العالم (=المؤول) وغير العالم (=المؤمن)، بل هو مقياس للتمييز أساساً بين المؤولين والمفاضلة بين اجتهاداتهم؛ ذلك أن المتشابه لا يتجاوز فيه المؤمن حدود تقبله والإيمان به؛ بينما يشكل لأهل العلم موضوعاً للتفكر المتواصل، حيث لا يتوقفون عن النظر فيه، ولا يكفون عن التشاغل به، «فيطول بذلك فكرهم ويظهر بالبحث عنه اهتمامهم». [ص179].

لهذا جاء المتشابه لا ليكون عامل توحيد بين المؤولين ومقياس تسوية فيما بينهم، وإنما ليكون باعثاً على تعددهم واختلافهم. إنه أشبه ما يكون بحافز نصي يستحثهم على البحث والاجتهاد، ويستنفر قواهم ضد كل أشكال الجمود والتقليد؛ إذ لا يمكن تصور أي نوع من الاهتمام بالمتشابه إلا ضمن مقتضيات أفق للتأويل منفتح يمتنع فيه التطابق وتنتفي فيه الأسباب الموجبة للتماثل والتقليد.

وفي هذا يستدل صاحب **كتاب المباني** بما جاء في الحديث الذي «يروى عن علي بن أبي طالب (ض)، أن النبي (ص) قال في القرآن: (هو الذي لا يخلق عن كثرة الرد،ولا تنقضي عجائبه). ولو كان مقصوراً على معنى ظاهره لما تنافست العلماء بالازدياد منه، ولاستووا في الدرجات في العلم به». [ص 180].

فالاهتمام التأويلي بالمتشابه، إذن، هو اهتمام تترتب عليه مفاضلة صريحة بين المؤولين؛ لأنهم ليسوا على درجة واحدة في العلم به، كما أنهم لا ينطلقون فيه من مرجعية موحدة مذهبية أو معرفية، بل لكل منهم خبرته التأويلية الخاصة في تدبره ومقاربته.

وإذا كان صاحب **كتاب المباني** ينظر إلى المتشابه على أنه مما يقود إلى تنافس العلماء وتفاوتهم في تأويله فإن القاضي عبد الجبار ينظر إليه على أنه مما يؤدي بالمؤولين، عند اهتمامهم به وتفكرهم فيه، إلى دفع كل جمود ودرء كل شكل من الاتكال على التقليد؛ فهو يتصور أن القرآن «لو كان أجمع محكماً لكان الأكثر يتكلمون على التقليد، لأنهم الآن ربما اتكلوا على تقليده وفيه

متشابه، فكيف به لو كان جميعه محكماً؟ ومتى انقسم إلى الأمرين كان أقرب إلى أن يطلبوا الترجيح في أحدهما بالنظر والتفكر». [القاضي عبد الجبار، **متشابه القرآن**، ص29].

فالمتشابه، في ضوء تصور كهذا، لا يعتبر فقط منطلقاً منتجاً للتأويل وباعثاً عليه، بل يعتبر أيضاً حافزاً حيوياً من حوافز امتناع التقليد وانتفاء أسبابه؛ ذلك أن الغموض الذي يلف المتشابه لا تتأتى مقاربته إلا بتأويلات متناسلة يجدد بعضها البعض الآخر ويغنيه؛ فـ«كثرة الفكر» و«النظر الزائد» سمتان جوهريتان لكل تعامل تأويلي مع المتشابه؛ وبغيابهما يفقد هذا التعامل أنجع مستلزماته ليستحيل إلى ضرب من التقليد لا إضافة فيه ولا تجديد.

ووفقاً لهذا، يجوز اعتبار المتشابه كما لو أنه يمثل إحالة نصية صريحة على الحاجة المتواصلة إلى التأويل، والدعوة إلى الوفاء بمتطلباته؛ فهذه الدعوة وتلك الحاجة لا تسوغهما انشغالات تأويلية لا علاقة لها بالنص من قريب أو من بعيد، بل إنهما نابعان من تحققاته الذاتية ومن صميم ما يطبعها من دينامية وتفاعل بين المحكم منها والمتشابه. وبموجب هذا يفتح النص دواخله لانطباق إمكانات تأويلية لا حصر لها ولا نهاية؛ إذ لو كان مما لا يقبل ذلك، لمجيئه على نحو دلالي واحد، لانقطع المؤولون عن التشاغل به، ولأصابهم «الضجر» من اهتمامهم به. والحال أنهم لم يتوقفوا عن الإكثار من النظر فيه و«استخراج حكمه الباطنة، فصاروا لا يشبعون منه لما يهجمون عليه في كل وقت يتدبرونه من عجائب حكمه، وغرائب فوائده، ويجوز مع ذلك أن يكون في المعلوم أنه لو كان تنقطع الفوائد لاجتازوا عند المصير إلى انقطاع فوائده إلى الضجر منه، والاستخفاف بحقه». [أرثر جفري، **مقدمتان...، مقدمة كتاب المباني**، ص180].

فالمتشابه، إذن، هو ما به يظل النص سؤالاً تأويلياً متواتراً لا يكف عن التجدد، ولا يخلق بسبب من معاودة وضعه أو كثرة ترداده. لهذا أجمع القائلون بمشروعية تأويل المتشابه على أن أهم ما سوغ وروده في القرآن هو «الحث للعلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه، والبحث عن دقائقه؛ فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 30].

4.1.4.2. وبهذا نكون فيما تقدم عن المتشابه أمام تحقق نصي انقسم بصدده القدماء إلى قائل منهم بإمكان علمه وتأويله وقائل منهم باستحالة ذلك؛ فالقائلون بالتأويل يدافعون عن أن النص نزل ليفهم وليؤول، ومن يقول في متشابهاته بخلاف ذلك ينتهي إلى الاعتقاد أن النص «عبث» لا فائدة فيه. لهذا عارض القاضي عبد الجبار من قال: «نؤمن أن (الله) قد أراد به ما للمكلف فيه نفع ولا يمكنه أن يعرف ذلك، فهذا يوجب كونه عابثاً، وكأنه أوجب على الخلق في المتشابه أن يعتقدوا فيه أنه لا فائدة فيه، ويتعالى الله عن ذلك». [القاضي عبد الجبار، **متشابه القرآن**، ص14].

فمشروعية التأويل متأتية من كون النص جاء ليكون تبياناً لكل شيء، تبياناً لأصول الاعتقاد ولقواعد السلوك. و«لو كان لا يفهم به المراد لم يصح ذلك فيه». [ص14].

وإذا كان القاضي عبد الجبار يدافع هنا عن مشروعية تأويل المتشابه استناداً إلى حجج عقلية ونصية، فإن ابن تيمية يدافع عن مشروعية تفسيره استناداً إلى ما جاء عند المسلمين الأولين من تعامل مع النص خلال الآفاق المبكرة لتلقيه؛ فبالنسبة إليه تتأتى هذه المشروعية من طريقين: أحدهما: يرجع إلى النص ذاته من حيث إنه لم يرد فيه أن «المتشابه لا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله، وإنما (ورد فيه): ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران: 7]. وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين في هذا الموضع، فإن الله أخبر أنه لا يعلم تأويله إلا هو [...]. ولكن لم ينفِ علمهم بمعناه وتفسيره...». [ابن تيمية، **الإكليل في المتشابه والتأويل**، ص275].

والثاني: يرجع إلى الكيفية التي تعامل بها الأولون من الصحابة والتابعين مع النص؛ ذلك أنه «لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله ولا قال هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال قط أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها ولا يفهمها رسول الله (ص) ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس، وهذا لا ريب فيه». [ص 285].

فمن هذين الطريقين يميل ابن تيمية إلى إقرار مشروعية تفسير المتشابه في

مقابل من يقر بمشروعية تأويله استناداً إلى معنى بعينه من معاني التأويل القائمة على الاشتراك؛ ذلك أنه «بسبب الاشتراك في لفظ التأويل اعتقد كل من فهم منه معنى بلغته أن ذلك هو المذكور في القرآن». [ص 285].

إننا هنا أمام موقف لا يريد أن يكون في منزلة وسطى بين القائلين صراحة بتأويل المتشابه والقائلين فيه بالتوقف والتسليم؛ بل يريد أن يقيم مشروعية تفسيره اعتماداً على منطلقات تأخذ بعين الاعتبار معاني التأويل على نحو ما ترد في النص، وعلى نحو ما ترد أيضاً في التقاليد المبكرة لفهم هذا النص وتفسيره.

فالتأويل في القرآن لا يرد على المعنى الذي درج عليه المتأخرون من جهة كونه صرفاً للفظ إلى معانيه المحتملة، بل يرد على وجوه متعددة من المعنى، منها الدلالة على «العاقبة والمصير» في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: 58]. فـ«التأويل هنا تأويل فعلهم الذي هو الرد إلى الكتاب والسنة. والتأويل في سورة يوسف تأويل أحاديث الرؤيا. والتأويل في الأعراف ويونس تأويل القرآن، وكذلك في سورة آل عمران». [ص291]...

أما التأويل في عرف التقاليد الأولى لفهم القرآن فجاء دالاً على معنيين: «أحدهما، تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه». وبهذا يعتبر ابن تيمية أن التفسير والتأويل متقاربان أو مترادفان، وحجته في ذلك أن الطبري استعمل في تفسيره لفظ التأويل مراداً به الدلالة على التفسير. [ص288-298]...

والثاني، هو الذي يكون به التأويل «هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب به، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به». [ص289].

فبين المعنى الأول والثاني بون يتمثل عند ابن تيمية في أن الأول يكون فيه التأويل من «باب العلم» كالتفسير والشرح والإيضاح. في حين يكون في الثاني من «باب الوجود العيني الخارجي»، إذ يتحدد التأويل هنا في أنه «نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلة. فإن قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها». [ص289].

ويخلص ابن تيمية إلى أن التأويل بهذا المعنى الثاني هو ما جاءت على وفقه «لغة القرآن التي نزل بها»؛ لأن معاني التأويل المستعملة فيه لا تخرج عن أن يكون مراداً بها «ما أُول إليه الكلام أو يؤول إليه، أو تأول هو إليه». ومن ثم، فالكلام «إنما يرجع ويعود ويستقر ويَؤول ويُؤوَّل إلى حقيقته التي هي عين المقصود به [...]، فإنه إن كان خبراً فإلى الحقيقة المخبر بها يؤول ويرجع [...]. وإن كان طلباً فإلى الحقيقة المطلوبة يؤول ويرجع وإن لم يكن مقصوده موجوداً ولا حاصلاً...». [ص293-294].

وبهذه التدقيقات في استعمالات لفظ التأويل في القرآن يؤكد ابن تيمية استحالة إدراك المتشابه استناداً إلى المعنى الثاني للفظ التأويل، أي استناداً إلى أن المراد به هو نفس «الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها». [ص289].

وفي مقابل ذلك يقر بمشروعية تفسير المتشابه وبيان معانيه؛ لأن التفسير، في نظره، «إحاطة بعلم القرآن» دون «إتيان تأويله»؛ فالإحاطة بعلمه «معرفة معاني الكلام على التمام»، وإتيان التأويل يفيد «نفس وقوع المخبر به». وبذلك لا يمكن التسوية بين معرفة الخبر وبين معرفة المخبر به، فـ«معرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن، ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله». [ص283].

وعلى هذا الأساس ينكر ابن تيمية تأويل القرآن محكمه ومتشابهه استناداً إلى معنى محدد للتأويل هو الذي يكون به إدراكاً مباشراً لحقائق الأشياء على نحو ما توجد في العالم الخارجي. وإدراك حقائق القرآن على هذا النحو ليس بمقدور البشر، لأنها حقائق من طبيعة مغايرة ومفارقة لسائر الحقائق التي يمكن تصورها علمياً.

إن ما يبدو لنا أن ابن تيمية يدافع عنه هنا هو أن الحقيقة القرآنية بمعناها الأنطولوجي (=الوجودي) المفارق لا يمكن أن يطابق بينها وبين حقائق سائر الموجودات في العالم الخارجي. فإذا كان التأويل يتيح إدراك حقائق هذه الموجودات إدراكاً مباشراً فإنه يعجز بالطريقة نفسها عن إدراك حقائق القرآن. وحتى لو توسل بالمجاز إلى ذلك، فإنه لن ينتهي إلا إلى الخلط بين واقعين أنطولوجيين متمايزين تمايزاً جذرياً. ذلك لأن المجاز يقوم على المقايسة أو المشابهة بين ما يفترض أنه استعمال للفظ على أصله وحقيقته، وبين ما يفترض

أنه استعمال له على غير أصله وغير حقيقته. وفي حال القرآن، لا يتصور ابن تيمية أن ألفاظه جاءت مستعملة على غير مقتضى حقائقها، بل جاءت مستعملة على مقتضى حقائق لا يتأتى العلم بتأويلها؛ وهو ما يجعل من كل قول يقضي بمجازية تلك الألفاظ قولاً باطلاً، لأنه يسقط على لغة القرآن خاصية لا تصدق عليه، ولا تقبل بها عوالمه الأنطولوجية المفارقة.

لهذا ينبغي التنبه إلى أن ابن تيمية عندما ينكر العلم بتأويل المتشابهات لا ينكره إلا بالمعنى الذي يكون سعياً إلى القبض على عين الحقائق المقصودة من تلك المتشابهات. أما التأويل بالمعنى الذي يكون فهماً لها وتدبراً لمعانيها فلا ينكره ولا ينفيه؛ ذلك لأن القرآن ذاته يلح في أكثر من سياق على تدبر معانيه وتبينها كما في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: 29]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ﴾ [النساء: 82]. وهذا الإلحاح على التدبر لا يخص، في نظر ابن تيمية، الآيات المتشابهات فقط، بل يعم كلاً من الآيات المحكمات والمتشابهات؛ وذلك من منطلق أساس يقضي بأن «ما لا يعقل له معنى لا يتدبر». [ص275].

وبذلك يتوضح لماذا لا يعتبر «نفي علم التأويل» عند ابن تيمية «نفياً لعلم المعنى» [ص306]؛ فما يذهب إليه هو أنه إذا كان علم التأويل يأخذ على عاتقه مهمة تدبر المعاني وشرحها وتفسيرها فذلك هو المراد من دعوة القرآن إلى التدبر والحض عليه. أما إذا كان مراداً به عين الحقائق التي يؤول إليها القرآن فذلك مما لا يعلمه العلماء؛ لأنه لا يمكنهم ردها إلى «المعهود الذي يعلمونه في الدنيا». كما أن «لتلك الحقائق خاصية [...] لا سبيل إلى إدراكنا لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه. وتلك الحقائق على ما هي عليه هي تأويل ما أخبر الله به». [ص 279].

من هنا لا يمكن تصور ابن تيمية نافياً للتأويل بإطلاق، بل ما ينفيه هو التأويل الذي يراد به «معرفة المخبر به». أما التأويل الذي يراد به «معرفة الخبر»، فيجيزه ويدافع عنه استناداً إلى «أن الخبر لمعناه صورة علمية وجودها في نفس العالم كذهن الإنسان مثلاً، ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللفظ إنما يدل ابتداء على المعنى الذهني ثم تتوسط ذلك أو تدل على الحقيقة الخارجة؛ فالتأويل هو الحقيقة الخارجة، وأما معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصورة العلمية». [ص283].

فما يسوغ، إذن، تأويل المتشابه في تصور ابن تيمية هو التعامل معه على أنه خبر يتخذ معناه صورة علمية هي التي على المؤول أن يهتم بها على نحو ما ترتسم في الأذهان. وهذه الصورة ليست عين حقيقة المتشابه، بل هي معرفة علمية به وتدبر لمعانيه. أما التعامل مع تأويل المتشابه على أنه مخبر به فيقتضي إدراكاً مباشراً لحقيقته الخارجة كما هي متعينة أنطولوجياً في عوالم القرآن المفارقة. وهذا ما ينفيه ابن تيمية لاستحالته العقدية من جهة، ولتأديته إلى الخلط بين مجالين إدراكيين متباينين: أحدهما بشري والثاني مفارق؛ فبين هذين المجالين يمتنع أن تنعقد أي مشابهة أو مقايسة (= المجاز)، لأن لكل منهما ارتباطاً إحالياً ببعد أنطولوجي مغاير للبعد الآخر؛ الأمر الذي يجعلنا أمام تصور بقدر ما يمتنع فيه القول بوحدة الإدراك ينتفي فيه أيضاً وبالتلازم مع القول السابق القول بوحدة الأنطولوجيا؛ فالحقائق الخارجة التي يحيل عليها النص القرآني لا تشبه في شيء الحقائق الخارجة التي تحيل عليها لغة التخاطب؛ إذ بينهما تباين جذري في طبيعتهما وهويتهما يغدو معه التأويل، من حيث هو إدراك مباشر لتلك الحقائق، ممكناً وفي متناول المؤولين حين يتعلق الأمر بلغة التخاطب، ويغدو مستحيلاً وفي غير متناولهم ولا مقدورهم حين يتعلق الأمر بالنص القرآني.

إن تصوراً كهذا لا يمكن اعتباره مضاداً للتأويل ولا منكراً له على نحو ما شاع في عديد من القراءات السطحية والساذجة لأعمال ابن تيمية؛ كما أنه ليس بالتصور الذي يفضي بالتأويل إلى فقدان «وظيفته البحثية» المتمثلة في مقابلة الآيات بعضها ببعض ومقارنتها من أجل بيانها وتحليلها على نحو ما قال بذلك بعض الباحثين[27]. إنه تصور يروم بناء مفهوم التأويل على أسس لا تراعي فقط

(27) يقول الأستاذ حميش معلقاً على التمييز الذي عقده ابن تيمية بين التفسير والتأويل ما يلي: «من البديهي أن التأويل في هذه الحالة يفقد وظيفته البحثية، تلك التي تقوم في مقابلة ومقارنة الآيات قصد تحليلها، فلا تعود تقتصر إلا على إرجاع النصوص إلى بنيتها الجامعة ومعناها الأول...». [حميش، 1988، **التشكلات الإيديولوجية**، ص154]. ونعتقد أن هذا التعليق لم يدرك الأساس الأنطولوجي للفرق القائم بين مفهومي التفسير والتأويل في النسق الفكري لابن تيمية، ولا ما يترتب عليه من فصل واضح بين حدودهما الإدراكية وامتداداتهما الإحالية...

حدوده وإمكاناته المعرفية وإنما تراعي أيضاً أبعاده الأنطولوجية؛ فمفهوم التأويل بالنسبة إلى ابن تيمية لا يمكن حصره في المعنى الذي صار له في «عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم (والقاضي بـ) صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به». [ص288]. فهذا ليس سوى معنى واحد من معانٍ عدة يشترك فيها التأويل، أو هو بالأحرى معنى انتهى إليه تطور التأويل واستقرت عليه صيرورته المفهومية. وكل حصر للتأويل في هذا المعنى هو قفز على معانيه الأخرى التي يرد من خلالها إما متقارباً مع التفسير على نحو ما جاء ذلك عند المتقدمين، وإما دالاً على الحقائق المتعينة في الخارج على نحو ما يتحدد ذلك عند المتقدمين أيضاً، وعلى نحو ما يستفاد من الاستعمالات القرآنية؛ فهذه التدقيقات في المعاني المسندة إلى التأويل لا يتجه إليها ابن تيمية ليعبر بها عن انشغالات مصطلحية مجردة، أو عن هواجس «فيلولوجية» يريد أن يتتبع من خلالها التطورات التي شهدها مفهوم التأويل. إنه، على العكس من ذلك، يريد أن يبين لنا ما لهذا المفهوم من حدود معرفية مرتبطة بكل معنى من معانيه؛ فللتأويل، حين يكون شرحاً وتفسيراً وتدبراً، حدود هي غير الحدود التي يتصف بها عندما يكون مقصوداً به «نفس المراد بالكلام»، أو عندما يكون مراداً به صرف الألفاظ إلى معانيها المحتملة؛ إذ بضبط الحدود المعرفية الفاصلة بين تلك المعاني يتميز أولاً كل معنى من معاني التأويل من غيره ويتخذ وظيفة فهمية محددة لا تشبه وظيفة ما سواه، وتتحدد ثانياً المجالات التي ينطبق عليها التأويل وتنجلي بصورة لا خلط فيها ولا تداخل.

فاللجوء إلى إقامة حدود فاصلة بين معاني التأويل ووظائفه الفهمية لا يتوخى منه ابن تيمية الاستجابة لرغبة معرفية مجردة لا قبل لها بخصوصية المجالات التي تنطبق عليها تلك المعاني، بل يتوخى منه الاستجابة أساساً لما يطبعها من فروق وخصوصيات. ذلك أن تلك المجالات ليست من طبيعة أنطولوجية واحدة حتى ينطبق عليها التأويل بإطلاق، أو بقطع كل نظر عما يخترقه من اشتراك؛ الأمر الذي قاد ابن تيمية إلى نقد معظم التأويلات المذهبية التي انطبقت على النص القرآني، لكونها لم تع من جهة أولى ما يسببه الاشتراك في

لفظ التأويل من تداخل بين معانيه ومن تخليط بين حدودها، ولكونها من جهة ثانية أرادت أن تقبض على «أنطولوجيا» نص إلٰهي مفارق بمقولات ومحددات أنطولوجية معهودة ومعروفة.

إن التأويل،على نحو ما يتحدد عند ابن تيمية، هو مفهوم لا يمكن فصله البتة عن الحقائق والموجودات التي يعينها ويمثلها في العالم الخارجي. وهو بهذا المعنى مفهوم وثيق الصلة بالأشياء والموجودات التي تدخل تحت مجاله الإحالي، لأن العلاقة بينهما هي من نوع العلاقة التمثيلية[أ] المباشرة؛ فالعلاقة بين التأويل والحقائق الخارجية التي يحيل عليها هي أشبه ما تكون بالعلاقة القائمة في الفلسفة التحليلية بين العبارات ومحتوياتها التمثيلية[ب]؛ إذ تحيل كل عبارة على محتوى تمثيلي خارجي يكون هو عين ما تفيده وتدل عليه[28]. ولا يكون لهذه العبارات أي معنى إلا بمقتضى إحالتها على محتويات تمثيلية متعينة في الواقع، وإلا صارت عبارات لَغْوِية[ج] لا معنى لها.

وبهذا لا يمكن لنسق عقدي كنسق ابن تيمية أن يقبل بإخضاع المتشابهات القرآنية للتأويل بالطريقة نفسها التي تخضع لها سائر العبارات اللغوية؛ ذلك أن المجال الإحالي المرتبط بالمحتويات التمثيلية لهذه المتشابهات هو غير المجال الإحالي المرتبط بالمحتويات التمثيلية لسائر العبارات في لغة التخاطب البشري؛

(أ) représentative

(ب) contenus représentatifs

(28) يجدر التنبيه إلى أننا لا نحيل هنا على الفلسفة التحليلية بإطلاق، بل نحيل على ما أنتج فيها من أعمال (بين الحربين العالميتين) متصلة بالمنطق وفلسفة اللغة. والغالب على هذه الأعمال أنها تنظر إلى العبارات اللغوية على أنها وصف وتصوير لموجودات العالم الخارجي.
ويعتبر فتغنشتاين المتقدم (premier) أبرز ممثل لهذه المرحلة من الفلسفة التحليلية، وذلك في كتابه : **الرسالة المنطقية الفلسفية** (*Tractatus logico - philosophicus*). . .
ولمزيد من بيان العلاقة بين العبارات اللغوية ومحتوياتها التمثيلية في الخارج، يمكن الرجوع إلى:
- فرانسوا ريكاناتي (1986)، **فكر أوستين وأصالته بالنسبة إلى الفلسفة التحليلية المتقدمة**.
- وداد الحاج حسن (2001)، **رودولف كارناب: نهاية الوضعية المنطقية**.

(ج) non-sens

الأمر الذي يكون به الفرق بين المجالين الإحاليين الأول والثاني فرقاً جذرياً بين مجالين تمتنع بينهما عقدياً كل مطابقة أو تسوية؛ لاقتران أحدهما بوجود إلٰهي مفارق ومتعال، واقتران الآخر بوجود دنيوي(أ) معهود ومشهود.

لهذا، فحين لا يجيز ابن تيمية تأويل تلك المتشابهات بالمعنى الإحالي والتمثيلي للفظ التأويل فذلك لأن المؤول يتوجه فيها إلى طلب عين الحقائق المقصودة منها؛ وهذا ما لا يتم له إلا بـ«تحريف الكلم عن مواضعه» [ص286]، وبالتخليط بين مجالين إحاليين لا تجمعهما لا وحدة الإدراك، ولا وحدة الأنطولوجيا.

إن التأويل الذي يجيزه شيخ الإسلام ويعتبره مناسباً للانطباق على عوالم القرآن محكمها ومتشابهها هو التأويل الذي يكون «من باب العلم»، أي من باب الشرح والتفسير والتدبر؛ ذلك لأن تأويلاً/تفسيراً من هذا القبيل لا يراهن على الإمساك بحقائق القرآن وإدراكها على نحو ما هي متعينة في عوالمه الأنطولوجية المفارقة، بل كل ما يسعى إليه هو التدبر المتواصل لمعانيه، و«التذكر» بها، والتفكر فيها؛ فالمؤول حين يسأل من داخل هذا المنظور إلى التأويل عن متشابهات القرآن، وتحديداً عما يتعلق فيها بحقيقة الذات الإلٰهية وصفاتها، فإن الجواب الذي يهتدي إليه هو أن ذلك من «التأويل الذي لا يعلمه إلا الله» [ص312]؛ في حين، إذا سئل عن معاني تلك المتشابهات، فإنه لا يتوقف عن تأويلها لأنه يعتبر ذلك مما يدخل في نطاق مهامه ومسؤولياته؛ فالأئمة كانوا إذا «سئلوا عن شيء من ذلك لم ينفوا معناه، بل يثبتون المعنى وينفون الكيفية كقول مالك بن أنس لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5] كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول». [ص308-309]. ويوضح ابن تيمية جواب الإمام مالك بالقول: إن «الاستواء معلوم كما أن سائر ما أخبر به معلوم، ولكن الكيفية لا تعلم ولا يجوز السؤال عنها [...]. ولم يقل مالك: الكيف معدوم، وإنما قال: الكيف مجهول». [ص309].

وبهذا يتبين بجلاء لماذا كان النسق العقدي لابن تيمية لا يقبل بالتأويل الذي يكون مراداً به إدراك عين الحقائق الخارجة المقصودة من المتشابه، لأن

(أ) séculaire

إدراكاً كهذا توجهه إرادة الوقوع على «الكيفية» وعلى «الماهية»، وليس على المعنى وصوره العلمية؛ ذلك أنه إذا كان المعنى يتخذ وجوداً علمياً يتحيز في الأذهان فإن الماهية تتخذ وجوداً فعلياً يتحقق في الأعيان؛ فالماهية ليست عند ابن تيمية بحقيقة الشيء الصورية والمجردة، بل هي حقيقته المتحققة والمتعينة. لهذا قال البعض في الوضع الوجودي المفارق لحقيقة ذات الله وصفاته: إنه «ليس له كيفية ولا ماهية»؛ وقال آخرون: «لا تخطر كيفيته ببال، ولا تجري ماهيته في مقال». [ص309]...

ولئن أمكننا في ختام هذا الحديث عن موقف ابن تيمية من تأويل المتشابه الخروج بخلاصة ما فإن أهم ما نخرج به أنه لم يكن منكراً للتأويل ولا نافياً له، بل كان ضابطاً لحدوده ولمجالات انطباقه. وقد انتهج في ذلك استراتيجية نقدية صارمة طالت مختلف الاستعمالات والتوظيفات المذهبية التي عرفها مفهوم التأويل. ولعله لم يكن يرمي في استراتيجيته هاته إلا إلى العود بالتأويل إلى جذوره النصية «الخالصة»، حيث لا وساطات للفهم غير وساطة النص، وحيث لا تفكير في النص إلا عبر النص وبالنص ذاته...

إن ما كان يشغل ابن تيمية، في نظرنا، هو العمل من أجل تخليص التأويل من كافة الترسبات النظرية والمذهبية التي علقت به على مر العصور الإسلامية، والانعطاف به نحو لحظة البدء، لحظة «صفاء» الفهم، حيث لا إمكان لجريان التأويل إلا ضمن أفقين متلازمين لا ثالث لهما: أفق النص، وأفق تقاليده الفهمية الأولى؛ ففي هذه التقاليد كان التأويل احتكاكاً حياً ومباشراً بالنص، كان شكلاً من الحياة[أ] ومن العلاقة الشفافة بالعالم... كان التأويل بعبارة واحدة حدثاً معيشاً، ولم يكن لا موقفاً ولا سلطة...

لأجل ذلك استفرغ شيخ الإسلام كل طاقته ليظهر أن التأويل مشعر «بالرجوع والعود»، ومشعر أيضاً «بالابتداء والمبتدإ»... لكن هل بإمكان التأويل أن يقفز على تاريخه الطويل ويتجرد من ترسباته الجينيالوجية المتراكبة ليعود إلى ذاته، ويسترد أولى بداياته؟ ذلك ما لا نعتقده... لأن هذه الترسبات صارت

(أ) forme de vie

أيضاً من صميم تقاليد التأويل ومن صميم تجلياته الذاتية المتواترة. وحيثما كان هنالك إمكان ما للتأويل عادت إلينا مجموع تلك الترسبات لتعلن بقوة أنها لم تكن أبداً مجرد «تحريفات» لما يفترض أنه تأويل حق، ولا كانت أيضاً إلغاء للحظة البداية أو حذفاً لها؛ بل كانت أساساً تفعيلاً لتلك البداية واستمراراً لها، أو بالأحرى كانت بداية ثانية تسترجع بداية أولى وتستلهمها. ولو حق لنا أن نتساءل عما تبقى من كل ذلك لكان الجواب أن الأبقى بين البداية الأولى للتأويل وبداياته المتواترة بعدياً هو التأويل نفسه وقد استحال تأويلات يحصل بين بعضها أحياناً قليلة توافق ما أو تقارب حول النص، ويضرب الدهر بين أغلبها في معظم الأحيان. لذلك لا يمكن أن يكون كل عود إلى لحظة البداية، وكل سعي إلى استرجاع «صفائها» و«شفافيتها» إلا عوداً وسعياً تأويليين مسكونين أيضاً بأسئلة التأويل ومنخرطين في رهاناته الشائكة.

5.1.4.2. من هنا يتضح أن القائلين بتأويل المتشابه لا يمثلون موقفاً واحداً، إنهم يمثلون موقفين اثنين: أحدهما ينظر إلى المتشابه على أنه جُعل في النص لتتشاغل به الأنظار وتتنافس في بحثه وتأويله. ومشروعية التأويل بالنسبة إلى هذا الموقف نابعة أولاً من قراءة معينة لآية المحكم والمتشابه [آل عمران: 7] هي قراءة العطف، أي نابعة من النص ذاته، ونابعة ثانياً من كون التأويل لم يوجد ليكون ابتعاداً عن النص أو إيغالاً مغرضاً فيه، وإنما وجد ليكون اقتراباً منه وإيغالاً مناسباً فيه. وبذلك يشكل المتشابه لأصحاب هذا الموقف موضوعاً متواصلاً للبحث والنظر، لأن المسوغات المحيطة بوروده في النص تجعل منه سؤالاً تأويلياً مفتوحاً على ما لا ينحصر من التأملات والمقاربات.

أما الموقف الثاني فهو الذي يمثله ابن تيمية حيث لا يقول فيه بالتأويل بصيغة الإطلاق، وإنما بتأويل يتجه تحديداً إلى تفسير معاني المتشابه وتدبرها على نحو ما سلف تفصيله؛ وذلك لأن القرآن لا يقبل أن ينطبق عليه إلا تأويل بذلك المعنى، ويمتنع فيه كل تأويل يروم الوقوف على عين حقائقه المفارقة.

وإذا كان للقائلين بالتأويل ما يكفي من الحجج التي يدعمون بها إما توجهاً من التأويل مرادفاً لسعة النظر والاجتهاد، أو آخر مرادفاً للتفسير والتدبر (ابن تيمية) فإن للقائلين بالتوقف أيضاً حججهم التي يدافعون بها عن موقفهم. فهم

بدورهم يستندون إلى قراءة معينة لآية المحكم والمتشابه هي قراءة الوقف؛ وهي بالنسبة إليهم حجة نصية قوية تدفعهم إلى الاعتقاد في وجوب التوقف عن تأويل المتشابه لأنه مما يختص الله بعلمه.

غير أن اللافت في الأمر هو أنهم جعلوا من الحجة النصية السابقة منطلقاً لإقامة حجج أخرى يبدو من ظاهرها أنها امتداد لتلك الحجة وتوسعة استدلالية لها؛ لكن بمجرد تأمل هذه الحجج تتبدى كما لو أنها تضمر موقفاً تأويلياً من النص يتصل من جهة أولى بمجمل ما يشتغل فيه من تحققات دلالية، ويتأسس من جهة ثانية على معطيات نظرية تتعلق تارة بنظرة مخصوصة إلى ماهية التأويل، وتتعلق تارة أخرى بتحديد معين لماهية العقل. فلنتأمل، إذن، واحدة من تلك الحجج حتى نتبين كيف يتحول القول بالتوقف إلى موقف يدافع عن نفسه بالتأويل وليس بغيره، وكيف تتحول أيضاً حجة نصية إلى حجة تتخذ صبغة تأويلية واضحة:

«قال بعضهم: العقل مبتلى باعتقاد حقية المتشابه كابتلاء البدن بأداء العبادة كالحكيم إذا صنف كتاباً أجمل فيه أحياناً، ليكون موضع خضوع المتعلم لأستاذه، وكالملك يتخذ علامة يجتاز بها من يطلعه على سره. وقيل: لو لم يبتل العقل الذي هو أشرف البدن، لاستمر العالم في أبهة العلم على التمرد، فبذلك يستأنس إلى التذلل بعز العبودية، والمتشابه هو موضع خضوع العقول لبارئها استسلاماً واعترافاً بقصورها». [السيوطي، **الإتقان**، 3/ 9].

تتيح هذه الحجة استخلاص ثلاثة عناصر هي: النص، والمؤول (=العالم)، والعقل؛ فالنص من جانبه لا يتحدد كما لو أنه عبارة عن كتلة دلالية شفافة ومتطابقة، بل هو أساساً مزيج من المحكم والمتشابه؛ إذ «المحكم ما عرف المراد منه، إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور». [3/ 3].

وبذلك، فالنص لا يسلم ذاته لغيره من دون أن تكون له قيود وضوابط يفرضها على كل من يريد من هذا الغير أن يجعل منه موضوعاً للفهم والتأويل. إن للنص محدداته الذاتية التي تشرط عملية التأويل وتوجهها حتى لا تنقلب إلى شطط لا رادع له. ومن هذه المحددات أن ثمة تحققات نصية بالغة الانبهام لا

يجري فيها التأويل على نحو ما يجري في غيرها من التحققات؛ الأمر الذي يتطلب من المؤول أن يعتقد حقيتها ويسلم بها كما هي واقعة في النص، ويتوقف عن التكلم فيها بتأويل لا يستند إلى دليل؛ لأن الكلام في مرادها من غير دليل «تسور على ما لم يعلم، وهو غير محمود». [الشاطبي، **الموافقات**، 3/ 99].

وبهذه الاعتبارات، يظهر أن القول بالتوقف لا ينطلق من أن النص معطى «خام» أو مباشر؛ بل ينطلق من صوغ نظري لماهيته، ومن تمثل مخصوص للكيفية التي تشتغل بها مختلف تمفصلاته؛ الشيء الذي يجعل الحجة أعلاه مبنية في أساسها على منظور معين إلى النص، وعلى مفهوم محدد للتأويل الواجب إجراؤه عليه؛ إذ ليس كل ما يتحقق في النص مما يقبل أن يسلط عليه التأويل، بل فيه ما يرفض ذلك ويأباه لجريانه على غير مقتضيات النظر والإدراك العقليين. وهذا ما يترتب عليه أن العقل عند القائلين بالتوقف لا يؤخذ على أنه آلة قادرة على اكتساح كل ما يمثل أمامها في النص وإخضاعه لنفوذها، وإنما يؤخذ على أنه آلة لها حدودها ومواطن قصورها. لهذا يجسد المتشابه لتلك الآلة ما به تتبين محدوديتها الذاتية؛ فهو أشبه ما يكون بمحك حقيقي يضع العقل أمام ذاته ليروز قدراته ويختبر إمكاناته.

وبالطبع، فنظرة إلى العقل كهذه لا تعتبر بأي حال، كما قد يتوهم البعض، معادية للعقل، أو مضادة له، أو مرتابة فيه؛ بل تعتبر مؤمنة به في نطاق حدوده، وفي نطاق المتاح من قدراته. لذلك، فعندما يلجأ مؤول ما إلى تسليط التأويل على المتشابه الذي لا يختص هو بعلمه فإنه يكون كمن يقود العقل إلى الانقلاب إلى ضده ليصبح شكلاً من «العمى، ورمياً في جهالة» لا حد لها. [3/ 100].

يُضاف إلى هذا أن ابتلاء العقل باعتقاد حقية المتشابه والتسليم به لا يمثلان إعاقة له أو دعوة إلى مصادرة قدراته؛ بل ينظر إليهما على أنهما غير داخلين من الناحية الإدراكية تحت قدراته تلك، لارتباطهما بإمكان إدراكي آخر هو الإمكان الإيماني؛ ذلك لأن «الألفاظ اللغوية إنما يفهم منها المعاني التي وضعها العرب لها، فإذا استحال إسناد الخبر إلى مخبر عنه جهلنا مدلول الكلام حينئذ؛ وإن جاءنا من عند الله فوضنا علمه إليه ولا نشغل أنفسنا بمدلول نلتمسه؛ فلا سبيل لنا إلى ذلك». [ابن خلدون، **المقدمة**، ص443].

فانخراط العقل، إذن، في تأويل المتشابه هو بالنسبة إلى القائلين بالتوقف انخراط فيما لا سبيل إلى علمه وضبطه؛ لأنه مما يأبى، في نظرهم، أن تجري فيه مساطر العقل وظوابطه. لهذا يبقى الإيمان هو الإمكان الإدراكي الأنسب للخروج من المضايق التي يمكن أن ينحشر فيها العقل عندما يقبل على تأويل ما لا تطرد فيه مساطره واستنباطاته.

ولعلهم بإدخالهم المتشابه تحت دائرة الإيمان لم يكن مرادهم تقويض العقل أو تطويق فعاليته؛ بل كانوا ينشدون من وراء ذلك تقويمه وتخليقه حتى لا ينحرف ولا يزيغ عن مقاصده. لذلك جاء في الحجة المذكورة أنه «لو لم يبتل العقل (باعتقاد حقية المتشابه)، لاستمر العالم في أبهة العلم على التمرد، فبذلك يستأنس إلى التذلل بعز العبودية».

إن الإيمان، بهذا المعنى، لا يلغي العقل ولا يسد مسده؛ إنه ينتصب إلى جانبه ليكون له بمثابة مرجع تقويمي لا يتوقف عن إشعاره بتواضعه وتنبيهه إلى مكامن محدوديته. حقاً إن الإيمان، عند القائلين بالتوقف، هو إمكان إدراكي للمتشابه؛ لكنه إضافة إلى ذلك يمثل للعقل خلفية لتقويمه وتخليقه حتى لا يتحول إلى سلطة متمردة لا كابح لشططها ولا موقف لتسلطها.

لذلك، لا ينظر إلى الإيمان على أنه بديل عن العقل، بل لكل منهما علاقته النوعية المتميزة بالنص؛ فكما للعقل مجالاته النصية التي يطرد انطباقه عليها وينقاس، للإيمان أيضاً مجالاته النصية الموقوفة عليه (=المتشابهات).

وبهذا يتبدى جلياً أن القول بالتوقف هو قول تأويلي في أساسه؛ لأنه وإن كان ينطلق من حجة نصية قوية (=قراءة الوقف)، فإنه لا يجد من سبيل للدفاع عن نفسه غير الاعتماد على النظر والاستدلال. وهو في دفاعه هذا بقدر ما يحيلنا على منظور معين إلى النص يطول مختلف تمفصلاته المحكمة والمتشابهة يحيلنا أيضاً على مفهوم محدد للتأويل لا يجري فيه إعمال العقل باطلاق، وإنما بكيفية يكون بها مرفوقاً بالإيمان من جهة، ومقرونا بمثله التخليقية والتقويمية من جهة ثانية.

وعلى هذا الأساس نخلص إلى أنه إذا كان القائلون بتأويل المتشابه ينطلقون في النص من أنه وجد ليفهم ويؤول، وأن الحاجة إلى تأويله ستظل قائمة ومستمرة لما فيه من متشابهات تتطلب ذلك؛ فإن القائلين بالتوقف لا ينطلقون فيه

من أنه وجد لكي لا يفهم أو لا يؤول؛ فبالنسبة إليهم وجد النص ليكون موضوعاً للتأويل، لكن مع التمييز فيه بين ما يستجيب من تحققاته لشروط إعمال التأويل وبين ما لا يستجيب منها لذلك. وبهذا التمييز لا ينظر إلى التأويل على أنه الإمكان الأوحد من إمكانات العلاقة الفهمية بالنص، وإنما ينظر إليه على أنه لا يعدو أن يكون واحداً من إمكانات أخرى.

2.4.2. التأويل بين الغلو والاعتدال:

2.4.2.1. التأويل والتقويم

غالباً ما لا يجد المتعاملون مع المواقف التأويلية التي تشكلت حول النص القرآني أي صعوبة في إرجاعها إلى ثلاثة توجهات كبرى: توجه ظاهري، وآخر باطني، وثالث وسطي؛ فالمؤولون المنخرطون في هذه التوجهات كانوا أنفسهم يصرحون بانتمائهم المذهبي إليها، ودفاعهم عنها. لذلك لا يكتسي التمييز المنعقد بينها أي صبغة قدحية مستمدة من التقويمات الصراعية التي كانت محيطة بها، بل يقوم على كون الوصف المخصص لكل توجه هو وصف إيجابي يعكس طريقة معينة في النظر إلى النص وكيفية محددة من كيفيات تأويله.

والملاحظة الواضحة على ذلك التقسيم أنه يستند في تمييزه بين التوجهات التأويلية المذكورة إلى ثنائية الظاهر والباطن؛ لأن المتأولة على تباين مذاهبهم جعلوا منها أساساً حاسماً يحكم نظرتهم العامة إلى ماهية النص، ويحدد مداخلهم المختلفة إليه.

والواقع أن هذه الثنائية، كما سيتضح فيما بعد، لا تمثل أساساً ثابتاً يتخذ محتوى واحداً لدى كل توجه على حدة؛ فظاهر أهل الباطن ليس هو ظاهر أهل الظاهر، كما أن باطن أهل الوسط وظاهرهم لا يتطابقان مع باطن أهل الباطن وظاهرهم. فقد تكون هناك بعض التقاطعات الطفيفة، لكنها لا ترقى بالظاهر والباطن إلى مستوى ثنائية معرفية ذات محتوى موحد تتقاطع عنده مختلف تلك التوجهات.

وبهذا، فإذا كان التوجهان الظاهري والباطني يتحددان انطلاقاً من التعارض الحاد الذي يطبعهما فإن التوجه الوسطي لا يعتبر بأي حال تركيباً أو توليفاً بين

طرفي ذلك التعارض؛ ذلك لأن لهذا التوجه نظرته الخاصة إلى العلاقة التي تجمع في النص بين ظاهره وباطنه. ومن ثم، فهو توجه يرتكز على مفهوم محدد للتأويل يختلف عنه في التوجهين الآخرين، إضافة إلى أن له تصوراً مخصوصاً لكل من الظاهر والباطن.

ومن هذه التوضيحات الأولية يتبين أن اتكاء توجه ما على الظاهر أو الباطن، أو على الجمع بينهما لا يحيل من تلقاء ذاته على صفة الغلو أو صفة الاعتدال؛ فهاتان الصفتان تقعان خارج الممارسة التأويلية لكل توجه؛ إذ هما من بين صفات أخرى متداولة في «أفق تقويمي»(أ) مواز لتلك التوجهات، ومحدد لمواقف بعضها من بعض؛ فالمعروف تاريخياً أنه قد أحاطت بالممارسات التأويلية في المجال العربي الإسلامي القديم تقويمات صراعية تداخل فيها ما هو مذهبي وأيديولوجي مع ما هو اجتماعي وسياسي. وليس الغلو والاعتدال إلا تقويمين من تقويمات كثيرة وعنيفة كانت تصل إلى حد التكفير، والاتهام بالزندقة والتقول على الدين بما ليس فيه؛ فكل توجه كان يعتبر أن التأويلات التي ينتهي إليها هي التأويلات الحق، وأن ما دونها ليس سوى أباطيل وافتراءات. [انظر: غولدزيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**].

وقد سادت مثل هذه التقويمات بين ممثلي مختلف التوجهات التأويلية حتى صارت عندهم أقرب ما تكون إلى منظومة من «الشعارات» الأيديولوجية المستخدمة في التعبئة لنصرة عقائدهم ومقالاتهم. وهو ما يدل على أنها لم تكن نابعة من صميم الممارسة التأويلية في محايثتها واستقلالها المعرفي بنفسها، وإنما كانت نابعة من الشروط التاريخية التي أحاطت بتلك الممارسة ورافقتها في مسيرتها.

لهذا، فلو قمنا بتجريد الممارسات التأويلية على تباين توجهاتها مما صاحبها من تقويمات أيديولوجية لألفينا التموقع الواضح لهذه التقويمات على هامش المستلزمات الذاتية لسيرورة التأويل؛ فالتقويم بمعناه الصراعي والأيديولوجي، وإن كان يشرط التأويل ويوجهه لتأدية مقاصد وأغراض مرتبطة باستعمال النص استعمالاً سياسياً أو اجتماعياً، فإنه لا يمثل في نظرنا مقوماً ذاتياً

(أ) horizon d'évaluation

من مقومات التأويل؛ فالمقومات الذاتية للتأويل هي مقوماته المعرفية والأخلاقية التي بها يكون سعياً إلى فهم النص وروماً للاقتراب منه على نحو ما فصلنا ذلك في فقرات القسم الأول من هذا البحث.

ولعل ما يعضد هذا الرأي أنه لو تموقعنا داخل كل توجه على حدة لوجدناه يقدم نفسه على أنه يمثل طريقة في الفهم والتأويل، وأن انتهاجه لهذه الطريقة دون غيرها إنما هو بغرض بناء فهم سليم ومقبول للنص.

إن ما نتوخى الدفاع عنه هنا مرتبط بضرورة الفصل في دراسة التوجهات التأويلية بين التقويمات الصراعية التي يبدو أنها تحرك التأويل وتوجهه نحو غايات مسبقة، وبين مقوماته الذاتية التي ينهض عليها في هذا التوجه أو ذاك ويمارس من خلالها؛ فالتأويل لا يتحدد ولا تنماز كيفيات تصريفه استناداً إلى تقويمات مذهبية وأيديولوجية متنابذة، بل استناداً إلى منظومة من المقومات المعرفية التي تجعل منه علاقة فهمية ممكنة بالنص؛ وما لم نتمكن من إقامة ذلك الفصل سيظل التأويل ملتبساً بتقويمات تحول دون الوقوف على ما به يكون حدثاً معرفياً متميزاً.

ولعلنا لا نقصد من هذا أن التقويمات الصراعية المحيطة بتوجهات التأويل لا أهمية لها، أو لا فائدة ترجى من دراستها؛ بل لها أهميتها التي تعود مهمة إبرازها إلى حقول دراسية متنوعة سوسيولوجية، وأيديولوجية، وتاريخية، وغيرها؛ ذلك لأن البحث في أصول التأويل هو أساساً بحث في مرتكزاته المعرفية والمنهجية؛ بينما يعود البحث في الأفق التقويمي المحيط بالتأويل إلى حقول أخرى قادرة على كشف ما يعتمل فيه من مضمرات سياسية وأيديولوجية وتاريخية...

غير أن الفصل المشار إليه لا يفضي بالباحث إلى إنكار أي شكل آخر من الصراع الذي يتأسس عليه كل تأويل؛ فالصراع سمة ذاتية في التأويل متعلقة بطبيعة الاستراتيجيات التي يصطنعها المتأولة في تعاملهم مع النص؛ إذ لكل متأول استراتيجيته الخاصة التي تمكن من بنائها في تعارض مع استراتيجيات أخرى لا يقبلها ولا يتفق معها؛ الشيء الذي يجعل من الصراع صراعين: أحدهما: أيديولوجي مرتبط بالأفق التقويمي المحيط بالتأويل؛ وثانيهما: معرفي متحقق في قلب المجريات الداخلية لكل استراتيجية تأويلية.

إن الخلاف القائم مثلاً بين القائلين بالظاهر والقائلين بالباطن، إن جرى حصره فقط في الصراع المذهبي والأيديولوجي المعروف بينهما فلن يكون ذلك إلا تضحية بصراع أعمق هو الصراع الكامن في طرائقهم غير المتقايسة في إعمال التأويل وإجرائه على النص؛ ذلك لأن «الخلاف بين الطوائف الإسلامية تأويلي قبل كل شيء». [أحمد العلوي، 1988، ص199].

ولتوضيح ما نذهب إليه نسوق مثالين: أولهما لفيلسوف باطني هو أحمد حميد الدين الكرماني؛ والثاني لفقيه وسطي هو القاضي أبو بكر بن العربي.

ينطلق الكرماني في إحدى رسائله الموسومة **بالكافية** من عرض جملة من المسائل المذهبية التي هي موضع خلاف جذري بينه وبين بعض من كان قد سئل عنها (وهو الهاروني الحسني الزيدي) وأجاب بما يطعن في المذهب الفاطمي، الذي يعتبر الكرماني من دعاته، وبما يقدح في أئمته. والجانب الذي يهمنا من تلك المسائل هو المتعلق بإشكال الظاهر والباطن، إذ قال الهاروني لما سئل عنه:

«اعلم رحمك الله تعالى، أن القوم الذي حكيت عنهم ما حكيت، لا خلاف من علماء المسلمين في إلحادهم، ولا نزاع في ضلالهم وارتدادهم، [...]، لأنه قد علم ضرورة أن النبي صلى الله عليه وآله لم تكن دعوته إلا إلى هذه الظواهر، وأن قولهم هذا خلاف دينه (ص) وآله، [...]، وحكم هؤلاء أن يستتابوا، فإن تابوا، وإلا فالواجب قتلهم». [الكرماني، **مجموعة الرسائل**، ص150].

وقد جاء رد الكرماني عنيفاً أيضاً وعلى القدر نفسه من عنف إجابات الهاروني أو أكثر. وهذه مقتطفات من رده:

«إن هذا الرجل والقائلين بقوله، إنما تسرعوا إلى دفع الباطن لاشتباه الأمر عليهم، فلم يدروا المراد بقولنا إذا قلنا الظاهر، ولا إذا قلنا الباطن، فبنوا الأمر فيهما على ما يتسع مجالهم في الطعن والوقيعة، [...]. وإذا كان نص قولك موجباً للباطن، ولم تنتبه له، فإنكارك ليس إلا الجهل، والعناء، وسوء الاعتقاد. [...] ثم نقول: فالعلم بوجود الدين الذي هو العبادة لله تعالى باطن في نفسك وقلبك، لا يطلع عليه منك إلا الله تعالى، أم ظاهر يعلمه منك كل واحد؟ فهل كان لك الإيجاب ما نفيته فنقول: باطن؟ وإذا كان باطناً، كان الباطن ثابتاً وقولك: كفراً وإلحاداً...». [ص151-154].

وليس من شك أنه لو تابعنا مجموع أشواط هذه المساجلة المذهبية لوجدناها غير خارجة عن منظومة مغلقة من التقويمات الصراعية التي يستخدمها كل طرف بالتساوي مع الطرف الآخر؛ فهي تقويمات ترجع إلى حقل دلالي واحد مشتق من ثنائية دينية ضدية هي ثنائية: الكفر والإيمان؛ إذ ما يطغى عند الطرفين في اتهام بعضهما لبعض هو المفردات الدالة على الكفر من مثل: الإلحاد، والضلال، والارتداد، وسوء الاعتقاد، إلخ؛ في حين يبقى الإيمان مشروطاً بمدى توبة الطرف الآخر وانقلابه إلى مذهب الخصم.

وتكاد لا تخلو معظم أشواط هذه المساجلة من اتهامات متبادلة تستباح فيها كافة أشكال العنف إلى الحد الذي تضيع معه المواقف التأويلية لكل طرف بين تلك الاتهامات. وهنا لا ينبغي أن يفوتنا بالطبع السياق الأيديولوجي الذي استدعى من الكرماني تأليف رسائله؛ فقد كانت الدعوة الفاطمية في القاهرة قد اشتد حولها «وطيس الصراعات الدينية وقامت الدعوات التأليهية»، فاستُقدم الكرماني إليها (سنة 408هـ) ليساهم في المجادلات المذهبية، وللرد على استفسارات المنشقين عن الدعوة. وفي هذا يقول محقق **الرسائل**: «يبدو أن الكرماني لم يدبج هذه الرسائل إلا ليسهم في تهدئة الاضطراب، وإعادة جمع صفوف المستجيبين، وتثبيت عقائد المتزعزعين». [مصطفى غالب، مقدمة تحقيق مجموعة **رسائل** الكرماني، ص7].

وبهذا يتبين أن للتقويمات الصراعية سياقاتها السياسية والأيديولوجية التي ينبغي أن تفهم في ضوئها؛ بينما يتطلب الأمر لكشف المرتكزات المعرفية للتأويل بذل مجهود مضاعف ينصب أولاً على تخليص المواقف المذهبية مما يحيط بها من اتهامات متبادلة ومن تقويمات صراعية ذات إسقاطات أيديولوجية، وإعادة بناء كل موقف منها ثانياً على نحو من «الحياد» حتى تنجلي نظرته إلى التأويل وتستبين طريقته الخاصة في تصريفه وإعماله.

ولعل أهم ما يدعو إلى الفصل في التأويل بين خارجه الأيديولوجي وداخله المعرفي هو أننا نظل ندور فيما هو أيديولوجي في بنية من التقويمات الصراعية شديدة الانغلاق يستوي في توظيفها كل الأطراف على الرغم مما يقوم بينهم من اختلاف وتباين مذهبيين. أما التعامل مع ما هو معرفي فيجعلنا وجهاً لوجه أمام

تعدد الأنظار التأويلية ومباينة بعضها لبعض إن على صعيد الموقف من النص، أو على صعيد نوعية الوسائل المعرفية المتوسل بها في فهمه وتمثله. وهذا ما يتبدى واضحاً في المساجلة المذهبية بين الكرماني والهاروني، كما في غيرها من المساجلات بين سائر المذاهب؛ إذ لا يبنى على التطابق التقويمي بين المتنازعين أي تطابق تأويلي فيما بينهم، بل إن ما نلحظه هو تعدد أساليبهم التأويلية وتفاوتها. ومن ثم، لا يمكن لهذا التعدد التأويلي أن يختزل إلى بنية تقويمية مغلقة ومتطابقة، لما في ذلك من إغفال وتضحية بكثير من جوانب الغنى والتنوع المعرفيين في طرائق التأويل وأساليبه.

وبهذا نخلص من هذا المثال الأول إلى أهمية ما يفيده البحث في التوجهات التأويلية عندما يتم الفصل فيها بين التقويم بمعناه الأيديولوجي والتأويل بمعناه المعرفي؛ فسوف يتبين لنا فيما بعد أن ذلك الفصل بقدر ما يتيح التعرف من داخل كل توجه على منظوره إلى التأويل وعلى طبيعة العلاقة التمثلية التي يقيمها بالنص يتيح أيضاً عديداً من الإمكانات لربط تلك المنظورات إلى التأويل بالمنظورات الحديثة ونسج جسور حوارية فيما بينها؛ ذلك أن كل إفادة من التوجهات التأويلية القديمة لن تتأتى اليوم على نحو إيجابي وفعال بالاتكاء على ما كان بينها من خصومات مذهبية وأيديولوجية وإعادة إنتاجها، وإنما بالاتكاء على ما يمكن أن يربط على المستوى المعرفي بينها وبين التوجهات الحديثة من جسور وعلاقات حوارية منتجة تنعكس على إغناء فهومنا للنص وتجديدها بما يتناسب ومتطلبات العصر الروحية والحضارية؛ فالصيغة الأولى من الاتكاء، كما بدأ البعض يعمل مؤخراً على تكريسها في عدد من مناطق البلاد الإسلامية، ليست سوى إعادة إنتاج «وحشية» وغير تاريخية لذات التطابق التقويمي الذي كان يستخدمه أرباب المذاهب قديماً ويوظفونه في اتجاهات متعاكسة إقصائية واستئصالية. في حين تسمح الصيغة الثانية بتوسعة دائرة التأويل ليفيد في الآن نفسه من إمكانات الثراء المعرفي التي تمتع بها في القديم، ومن الإمكانات الجديدة التي ما فتئ يكتسبها في أزمنتنا الراهنة بفعل انخراطه الحيوي في انشغالات فكرية تمس وجود الإنسان في كافة أبعاده المادية والروحية.

أما المثال الثاني الذي نقتبسه من التوجه الوسطي فلا يختلف من الناحية

التقويمية عن المثال الأول؛ ففيه ينطلق القاضي ابن العربي، وهو يخاصم القائلين بالظاهر أو الباطن، من البنية التقويمية ذاتها التي تنطلق منها سائر التوجهات المذهبية؛ كما ينهل من معين الأحكام نفسها عند مساجلته هذا الطرف أو ذاك.

ومما جاء عنده في هذا الخصوص قوله: «وقد بيّنا في غير موضع أن الكائدين للإسلام كثير، والمقصرون فيه كثير، وأولياؤه المشتغلون به قليل، فممن كاده الباطنية وقد بيّنا جملة أحوالهم. وممن كاده الظاهرية، وهم طائفتان: إحداهما: المتبعون للظاهر في العقائد والأصول. الثانية: المتبعون للظاهر في الأصول، وكلا الطائفتين في الأصل خبيثة، وما تفرع عنهما خبيث مثلهما، فالولد من غير نكاح لغية، والحية لا تلد إلا حية...». [ابن العربي، **العواصم من القواصم**، ص208].

وإلى جانب هذا يقول عن ابن حزم:

«وكان أول بدعة لقيت في رحلتي كما قلت لكم، القول بالباطن، فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ المغرب بسخيف كان من بادية إشبيلية يعرف بابن حزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل، واستقل بنفسه، وزعم أنه إمام الأمة يضع ويرفع، ويحكم لنفسه، ويشرع، وينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول على العلماء ما لم يقولوا، تنفيراً للقلوب عنهم وتشنيعاً عليهم». [ص249].

فالأحكام الصراعية والقيمية، التي يطلقها القاضي ابن العربي إما على القائلين بالظاهر أو على القائلين بالباطن، لا تنفذ إلى مجريات العملية التأويلية في عمقها لتوضح ما يكتنفها من قصور عن فهم حقائق النص، أو من إيغال في الابتعاد عن إدراك مقاصده في هذا التوجه أو ذاك؛ بل إن أحكامه تبقى على الهامش من كل ذلك على نحو ما هو حاصل في سائر الأحكام والتقويمات المذهبية الأخرى. وهو ما يبين أن الاختلاف في طرائق التأويل بين التوجهات المذهبية المذكورة أعلاه لا يبنى على مثل تلك الأحكام والتقويمات، ولا يمكن اختزاله إليها؛ فللنفاذ إلى عمق ذلك الاختلاف يتعين التموقع في الأرضية

المعرفية لكل توجه تأويلي على حدة حتى يفصح التأويل من تلقاء ذاته عن صيغه الذاتية التي يشتغل بها في كافة التوجهات؛ فهذه الصيغ، في تعددها وتباينها، هي أبعد ما تكون عن أي قابلية للاختزال[أ] إلى بنية مغلقة ومتطابقة من الأحكام والتقويمات الأيديولوجية؛ لأن التأويل، من حيث هو بحث متواصل في المعنى ومفاضلة دائمة بين تمثلاته، لا يمكن أن يكون إلا منافياً لكل تطابق كيفما كانت منابعه وطبائعه؛ فحيثما وجد التطابق لم يكن مرادفاً إلا للعنف والإقصاء والأحادية. وحيثما وجد التأويل كان مرادفاً للحوار الذي يتسع لتعدد الأنظار وتنوعها واختلافها.

ومن هذا يغدو ملحاً اليوم الانكباب على مكامن «المفارقة» التي تطوق الوعي التأويلي لدى القدماء؛ فهم بقدر ما كانوا مقتنعين أشد الاقتناع من داخل توجهاتهم التأويلية أن علاقتهم بالنص لا تعدو أن تكون إيضاحاً له أو فهماً ممكناً لمعانيه التي لا مطمع لأحد في استيفائها كانوا أيضاً منكرين بعضهم على بعض كل حق في الاختلاف؛ فكأن ما يؤمنون به، وهم بصدد تفسير النص وتأويله، يتحول إلى نقيضه حين يتعلق الأمر بمساجلة بعضهم لبعض؛ إذ تفرض سلطة المذهب نفسها على كل متأول، وتكرهه على أن يدافع عن تأويله باعتباره التأويل الحق، وباعتباره التأويل الأكثر تمثيلاً للنص وتطابقاً معه.

لهذا نعتقد أن إحدى المهام الحيوية التي تقع اليوم على كاهل الباحثين في الوعي التأويلي كما ساد عند القدماء هي المرتبطة بتفكيك تلك المفارقة؛ لأن تفكيكها لن يسهم فقط في تخليص التأويل من ماضيه الأيديولوجي المطوق له وتحريره من أحكامه وإسقاطاته، بل سيسهم كذلك في تيسير سبل انتسابه إلى عالمنا وانخراطه بفعالية في تقديم أجوبة فكرية حية عن أحوالنا وشؤوننا. تفكيك تلك المفارقة إذن لن يكون سوى شكل من إضفاء الطابع الدنيوي[ب] على التأويل والقذف به إلى عمق الحياة في جريانها وتدفقها، حيث الحقيقة حقائق، وحيث المعنى أشكال سيالة من العيش والحدثان، وليس بنية تقويمية مغلقة أو أصلاً ميتافيزيقياً جامداً. . . .

(أ) irréductible

(ب) sécularisation

2.2.4.2. التوجه الظاهري:

في سياق ما تقدم من اعتبارات، سنركز في التوجهات التأويلية المذكورة على ملامحها ومرتكزاتها المعرفية العامة؛ وذلك حتى يتبين لنا كيف يتحدد فيها التأويل، وكيف تنماز طرائق اشتغاله وتتباين من توجه إلى آخر. وسنبدأ في هذه الفقرة الفرعية بالتوجه الظاهري كما يدافع عنه ابن حزم؛ على أن نتناول في الفقرتين الآتيتين منظور القاضي النعمان إلى التأويل الباطني، ومنظور أبي إسحاق الشاطبي إلى التأويل الوسطي.

يقيم ابن حزم برنامجه الخاص لفهم النص على جملة من المرتكزات يمكن تجزيئها إلى شقين: الأول: متعلق بصياغة تحديد مضبوط للنص؛ والثاني: مقترن بالوسائل التي يتعين اعتمادها في فهمه وتمثله. والشقان متلازمان، لأن الصيغة التي يتحدد بها النص لا تنفصل عن الصيغة التي ينبغي أن يفهم بها.

إن النص بالنسبة إلى ابن حزم لا يقبل التحديد إلا مختزلاً إلى ظاهره؛ فهو ليس بكيان متعدد يتسع من داخله للظاهر والباطن، بل هو كيان موحد ومتطابق تطابقاً تاماً مع ظاهره. يقول في هذا السياق: «وأصل مذهبنا أن الأخذ بظاهر القرآن والحديث الصحيح حق، ونحن على يقين من أننا مصيبون في ذلك، وفي كل قول أدانا إليه أخذنا بظاهر القرآن والحديث الصحيح، وأن من خالفنا مخطئ عند الله عز وجل ونحن على يقين من ذلك لا نشك فيه ولا يمكن خلافه». [ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، 8/ 81].

فالنص الذي يؤخذ بظاهره هو القرآن والأحاديث الصحيحة على نحو ما جعل منهما البحث الأصولي مصدرين أساسيين للتشريع والاستنباط. وبالاستناد إلى امتداد بعضهما في بعض نظر إليهما ابن حزم على أنهما يشكلان نصاً تشريعياً موحداً ومتجانساً تصدق عليه من الناحية المعيارية الخصائص ذاتها، وتجري عليه من الناحية الاستنباطية الوسائل ذاتها. وبما أن هذا النص جاء مطابقاً لظاهره حسب ابن حزم فإنه لا يمكن أن يتعامل معه إلا وفقاً لنزعة تأويلية ظاهرية قادرة على تمثله في «حرفيته» واستيعابه في تطابقه. وما يسوغ هذه النزعة ويجعل منها ضرورة للفهم أن النص ذاته جاء متوافقاً مع مقتضياتها ومستجيباً لمنطلقاتها؛

فبالنسبة إلى ابن حزم لا يتعلق الأمر بتأسيس نظري للنص كي يتوافق مع نزعته الظاهرية؛ بل إن مجموع نصوص القرآن والسنة هي نصوص واردة على مقتضى ظواهرها. وما دامت كذلك فلا يحق الأخذ فيها إلا بتلك الظواهر؛ وإلا كان غير ذلك ضرباً من «الشغب» و«التمويه». وبهذا فـ:

- **النص وحدة لا اختلاف فيها،**
- **والنص حق،**
- **والنص ثبات،**
- **والنص برهان في ذاته.**

ففي الباب الذي عقده ابن حزم "لذم الاختلاف"، نجده ينطلق من أن القرآن ينص نصاً جلياً على رفض الاختلاف وذمه لما ينجم عنه من نزاع وشقاق وتفرق؛ فقد «ذم الله تعالى الاختلاف في غير ما موضع من كتابه. قال الله عز وجل: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ﴾ [البقرة: 176]. . . وقال تعالى مفترضاً للاتفاق وموجباً رفض الاختلاف: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: 102-103]. . .» [ابن حزم، **الإحكام**، 5/ 65].

كما أورد إلى جانب الآيات الذامة للاختلاف جملة من الأحاديث المؤيدة لها؛ في حين وقف من الحديث الذي يستند إليه القائلون: إن "الاختلاف رحمة" وقفة مشككة في صحته. بل ذهب إلى حد إبطاله واعتباره أكذوبة، وهو الحديث القائل: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». ويعلل ذلك بأنه «لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق سخطاً. وهذا ما لا يقوله مسلم، لأنه ليس إلا اتفاق أو اختلاف وليس إلا رحمة أو سخط. . .». [5/ 64].

إن النص في التصور الظاهري يتعارض بطبيعته مع كل اختلاف أو تعدد، وهو بهذا لا يمكن أن يفضي بالآخذين به إلا إلى الوحدة وعدم التفرق؛ فالاختلاف والتعدد، من حيث كونهما مؤديين إلى الالتباس والنزاع، يتنافيان بصورة مطلقة مع النص؛ لأن الأخذ بالنص إنما هو أخذ بأسباب الوحدة والاتفاق واستبعاد لأسباب الفرقة والشقاق؛ الأمر الذي يترتب على هذا أن الوحدة في تنافيها مع الاختلاف ليست فقط غاية تبلغ بموجب اتباع النصوص والأخذ بها؛ بل إنها من

صميم النص، لأنه لا يمكن تصوره إلا قائماً عليها؛ فالوحدة هي أكثر من خاصية ملازمة للنص ومحددة له، إنها هويته وقوامه الذي به يكون. ولو لم تكن كذلك لما كان النص حقاً إلٰهياً، لأن «القول الذي يشهد له النص هو الحق، وهو من عند الله تعالى، وما عداه باطل ليس من عنده». [5/ 78].

وبهذا، فبقدر ما ينظر ابن حزم إلى النص على أنه وحدة جذرية لا أثر فيها لأي اختلاف ينظر إليه أيضاً على أنه الحق الذي لا يداخله أي باطل؛ فالحق أيضاً واحد، والاختلاف فيه خطأ وفساد.

وبما أن النص وحدة منافية للاختلاف وحق مضاد للباطل فهو أيضاً وبالتلازم مع ذلك ثبات لا يطوله التغير ولا التبدل؛ فالمفروض «على الجميع الثبات على ما جاء به النص» من غير اعتبار لتبدل الزمان أو لتبدل المكان؛ ذلك أن الدين كما جاء به آخر الأنبياء «لازم لكل حي، ولكل من يولد إلى يوم القيامة في جميع الأرض. فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان، ولا لتبدل المكان، ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال». [5/ 5].

فالنص يعلو على كافة المتغيرات زمانية كانت أو مكانية؛ إنه سلطة نافذة في كل شيء ومتحكمة فيه مهما تبدلت أحواله وتغيرت أزمانه. لهذا، فهو يناقض المتغير، أو بالأحرى يحوله إلى ثبات؛ فكل ما يقع من متغيرات تحت سلطة النص يخرج من حيز التغير ليدخل تحت طائلة الثبات، لأن النص لا يحتمل في ذاته أي إمكان للتبدل أو التنقل. وكل من يفترض في تصور ابن حزم ذلك الإمكان يعتبر افتراضه مردوداً وباطلاً من جهتين: من جهة: أن «النقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به» [5/ 2]؛ ومن جهة: أنه «لا نازلة إلا وفيها نص موجود» [5/ 83]؛ وهو ما يؤول معه الاجتهاد إلى مجرد بحث لكل نازلة عما ينطبق عليها من النصوص القائمة والموجودة؛ فالأمر لا يتعلق عند ابن حزم بنصوص لا تستجيب من الناحية المعيارية إلا جزئياً لما يستجد من حوادث، بل بنصوص تستجيب لكل الحوادث والنوازل وتتسع لها، لأن «أحكام الشريعة كلها مضمونة الوجود لعامة العلماء». [8/ 133].

ولعل ما يقيد الاجتهاد إلى هذا الحد أن النص يستحيل إلى برهان في ذاته لا يُحتاج معه إلى برهان آخر غيره؛ ذلك «أن البرهان في الديانة إنما هو نص

القرآن، أو نص كلام صحيح النقل مسند إلى النبي (ص)، أو نتائج مأخوذة من مقدمات صحاح من هذين الوجهين» [6/ 60]؛ إذ لما كان النص وحدة منافية للاختلاف، وحقاً مضاداً للباطل، وثباتاً مناقضاً للتغير، فإنه لا يمكن أن يكون أيضاً في ارتباط بذلك إلا برهاناً في ذاته؛ فالنص بهذا ليس منطلقاً لإقامة البرهان، بل هو البرهان عينه.

وإذا كان ذلك كذلك لم تعد ثمة حاجة إلى القياس ما دام النص هو البرهان؛ فالقياس لا يلتجأ إليه في نظر ابن حزم إلا على جهة «الاستدراك»، أو على جهة استكمال نقص ما في الأحكام. وهذا ما يتعارض أصلاً مع ما جاء في القرآن والحديث؛ إذ «قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: 3]، وقال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 38]. . . وقال عليه السلام في حجة الوداع: (اللهم هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد)» [8/ 3].

فالقياس، من حيث هو أداة لتوسيع دائرة الأحكام أو من حيث هو وسيلة لسد فراغ في التشريع، يتعارض مع صفات الكمال والشمول التي تميز النص؛ ذلك أن كل ما يتوصل إليه من أحكام عن طريق إعمال القياس هو في تصور ابن حزم «استدراك على الله تعالى ورسوله (ص) ما لم يذكراه» [8/ 9]، وعدول عن النص. وهذا ما لا يتناسب البتة مع نصوص القرآن والسنة القائمة على أعلى مراتب الكفاية والكمال، والمستجيبة استجابة أبدية لكل ما يطرأ من حوادث ولكل ما يستجد من نوازل.

وبذلك، لا يبقى أمام المؤول إلا أن يلتزم باتباع ظواهر النصوص، لأن حقيقة هذه النصوص كامنة في نظر ابن حزم في تطابقها مع ظواهرها. أما الالتزام بغير ذلك، فيعتبر «تجاوزاً» لتلك النصوص و«اعتداء» عليها.

إن اتباع الظاهر لا يمثل عند ابن حزم مسلكاً تأويلياً فحسب، بل هو «فرض، وأنه لا يحل تعديه أصلاً. (إذ) قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: 87]. والاعتداء هو تجاوز الواجب، ومن أزاح اللفظ عن موضوعه في اللغة التي بها خوطبنا بغير أمر من الله تعالى، أو رسوله (ص)، فعداه إلى معنى آخر، فقد اعتدى فليعلم أن الله لا يحبه» [3/ 42].

ولكي يجعل ابن حزم من نظرته الظاهرية هذه نظرة مبسوطة على مجموع النصوص ومطردة فيها إلى أبعد الحدود، اضطر إلى إعادة صوغ بعض المفهومات صوغاً ظاهرياً حتى لا تشوش على تماسك نظرته أو تضعفها؛ فمفهوم التأويل صار يتحدد عنده في «نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر؛ فإن كان نقله قد صح ببرهان (أي بنص موجود) وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك اطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل» [1/ 42]؛ الأمر الذي غدا معه التأويل لا بحثاً في المعاني المحتملة، أو ترجيحاً فيما بينها عن طريق النظر المتوسل بآلات العلوم، بل نقلاً للفظ من معنى ظاهر إلى آخر مثله مؤيد بنص؛ فالانتقال في التأويل من معنى إلى آخر يظل تابعاً وملازماً لمقتضيات ظواهر النصوص دون أن يبرحها. والحجة التي يستند إليها ابن حزم في هذا أنه «إذا كان النبي (ص) لا يتأول شيئاً من القرآن إلا بوحي فيخرجه عن ظاهره إلى التأويل، فمن فعل خلاف ذلك فقد خالف الله تعالى ورسوله (ص)... وإذا كنا لا نعلم إلا ما علمنا، فترك الظاهر الذي علمناه وتعديه إلى تأويل لم يأت به ظاهر آخر حرام، وفسق ومعصية لله تعالى». [3/ 44].

لقد صار التأويل بدوره مقيداً شأنه شأن الاجتهاد، ولم تعد وظيفته تتجاوز التسليم ببرهانية النصوص والانتقال فيها من ظاهر إلى آخر؛ فالنصوص بالنسبة إلى المؤول ليست موضوعات للبحث والنظر، وإنما هي براهين يتعين عليه اتباعها والأخذ بها؛ الشيء الذي استحالت معه وظيفة التأويل في ظاهرية ابن حزم إلى مجرد وظيفة اتباعية.

كما أعيد صوغ مفهوم المجاز بصورة أدت إلى تقليصه إلى أضيق حد ممكن؛ إذ لم يعد يدل سوى على «النقل» الذي تشهد بوقوعه النصوص ذاتها. فـ«كل خطاب خاطبنا الله تعالى به أو رسوله (ص)، فهو على موضوعه في اللغة ومعهوده فيها، إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس، تشهد بأن الاسم قد نقله الله تعالى أو رسوله (ص) عن موضوعه إلى معنى آخر. فإن وجد ذلك أخذناه على ما نقل إليه». [4/ 28].

وعلى هذا يمتنع على أي مؤول أن ينقل لفظاً من معناه الموضوع له في النص إلى معنى آخر، لأن ذلك يعتبر خروجاً عن هذا النص وتحريفاً لحقيقته الإلٰهية؛

فدلالة الألفاظ على معانيها الموضوعة لها أو على معانيها المنقولة (=المجازية) لا تعرف بتأويل يضبط آليات انتقال لفظ ما من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي؛ وإنما تعرف بالرجوع إلى «المُوَقِّف الأول»، لأنه هو من أوقع الأسماء على مسمياتها.

لذلك لا ينظر ابن حزم إلى المجاز على أنه «كذب» كما هو شائع في بعض المواقف التأويلية؛ فالمجاز بالنسبة إليه فعل إلٰهي لا يمكن فهمه في الألفاظ المنقولة عن معانيها إلا من منطلق أن «الله تعالى يسمِّي ما شاء بما شاء». [4/ 31]. ومن ثم، فإذا ما «أوقع الموقف الأول ـ جل وعز ـ اسماً ما على مسمى ما مدة ما أو في معنى ما، ثم نقل ذلك الاسم إلى معنى آخر في مكان آخر فلا كذب في ذلك، ولا للكذب ههنا مدخل؛ وإنما يكون كاذباً من نقل منا اسماً عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر يلبس به بلا برهان، فهذا هو الكاذب الآفك الأثيم». [4/ 29].

إن الحصر النهائي للمجاز في النقل الواقع أصلاً في نصوص القرآن لم يكن إلا تعبيراً قوياً من ابن حزم عن رفضه الجذري لكل شكل آخر من النقل يمكن أن يجري على الحقائق الإلٰهية. لذلك اعتبر أن المفهوم الحق للمجاز هو الذي يقود المؤول إلى التقيد بمعاني النصوص كما جاء بها المُوَقِّف الأول، وإلا قاده عكس ذلك إلى «نقل الحقائق التي رتب تعالى في عالمه عن مراتبها». [4/ 31].

فالمجاز إذن، من حيث هو عبور وانتقال، لا يمكن تصور وقوعه إلا داخل الدائرة المغلقة للنصوص؛ إذ لا يحيلنا الانتقال على ما يوجد خارج النص من معارف وخبرات لغوية مشتركة بين المتكلمين تسمح للمُؤوِّل بأن يربط بينها وبين النص المُؤوَّل ليفهم معناه، بل يحيلنا تحديداً على ما بين النصوص ذاتها من روابط داخلية لا يمكن مجاوزتها عند التأويل. لهذا لا يستقيم تأويل المجاز في نظر ابن حزم إلا إذا كان تأويلا نصياً، أي تأويلاً يقرن بين النصوص ويفهم بعضها ببعض. [للتوسع، انظر: أرنالديز 1956: 74-77].

إضافة إلى هذا قام ابن حزم بإعادة النظر في متشابهات القرآن، ليخلص إلى اختزالها في الحروف المقطعة، وفي الأقسام التي في أوائل بعض السور؛ معتبراً أن هذين النوعين من المتشابهات هما اللذان نهى القرآن عن اتباعهما، وأن سائر

ما جاء في القرآن هو من المحكم الذي ينبغي تدبره والتفقه فيه. [4/ 121-127]...

وبهذه التحديدات الظاهرية الصارمة التي صارت لمفهومات التأويل والمجاز والمتشابه (وغيرها)، استطاع ابن حزم أن يمنح منظوره التأويلي إلى النص كل أسباب المناعة المذهبية حتى يضمن له لا منافسة المنظورات التأويلية الأخرى فقط، بل العمل أيضاً على نسفها وتقويضها.

لقد كان ابن حزم يتحرك في كنف استراتيجية تأويلية كاسحة، بقدر ما تتأسس على علاقة فهمية مخصوصة بالنص قوامها «القطع» في مقابل «الظن» والأحادية في مقابل التعدد تنهض أيضاً على رفض جذري لكل العلائق الأخرى المنسوجة بالنص أو الممكن نسجها به في منظورات تأويلية جديدة. لم يكن ابن حزم مجرد مؤول يقترح تأويلاً معيناً للنصوص، بل كان «مشرعاً» للحق الذي يتمثل عنده في مطابقة النصوص لظاهرها؛ والحق لا يمكن أن يلابسه الظن أو الاحتمال، لأنه قطع ويقين.

لهذا نجده يجعل من إبطال القياس مرتكزاً حاسماً لإبعاد التأويل والاجتهاد من دوائر الظن والاحتمال، وإقامتهما على سلطان النصوص وقطعيتها؛ إذ لا حاجة إلى القياس ما دامت أحكام الشريعة كاملة ونهائية، وما دامت النصوص ذاتها لا تأذن به ولا تسوغه؛ فالقياسات «كلها ظنون فاسدة وتخاليط وأسماء لم يأذن تعالى بها، ولا أنزل بها سلطاناً». [8/ 21].

حقاً إن إنكار القياس من قبل ابن حزم ليس إنكاراً للعقل على نحو ما يذهب إلى ذلك الأستاذ سالم يفوت في أطروحته عن **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، بل هو رفض لأقيسة الفقهاء الظنية، ونزوع إلى «تأسيس الفقه على القطع»، والدفاع عن الشرع ضد التحريفات التي طالته؛ ذلك أن هذا هو المدلول الحقيقي لإنكار القياس كما ساد عند الفقهاء والأصوليين، لأن كمال الشريعة يجعلها غير محتاجة إلى أي إضافات لا أساس لها في النصوص [يفوت، 1986: 154-155]. ومن ثم، اقتضى ذلك من ابن حزم أن يؤسس «الفقه والشريعة لا على التعليل والقياس، قياس جزء على جزء أو فرع على أصل... بل على قواعد منطقية دقيقة، يكون فيها الانتقال من المقدمتين إلى النتيجة لا

انتقالاً ظنياً، مثلما هو الشأن في الانتقال من الفرع إلى الأصل ومن الأصل إلى الفرع أو من الجزء إلى الجزء، بل انتقالاً منطقياً وضرورياً، وذاك لا يتأتى إلا في القياس المنطقي أو السلجسموس». [ص123].

حقاً إن إبطال القياس لا يفسر إذن إلا بنزوع ابن حزم إلى إقامة الشرعيات على أساس من القطع حتى يستبعد منها ما يعتبره ظنوناً وتخاليط فاسدة، لأن القياس الفقهي بالنسبة إليه لا يستند إلى البرهان ولا يقود إليه. لكن مع كل ذلك نتساءل: بأي معيار يعتبر القول بالقطع في الشرعيات قولاً عقلانياً؟ ألأنه ينبني على التسليم المسبق ببرهانية النصوص؟ بالطبع هذا ما يذهب إليه ابن حزم، لأن النصوص حقائق وبراهين في ذاتها يلزم اتباعها والأخذ بها. لكن ما هي الحدود التي تقام بين العقل من حيث هو عقل وبين اتباع النصوص والاقتداء بها؟

يبدو أن ابن حزم لا يقيم بينهما أية فواصل؛ فالعقل عنده هو «استعمال الطاعات والفضائل وهو غير التمييز لأنه استعمال ما ميز الإنسان فضله... وهو في اللغة: المنع تقول عقلت البعير أعقله عقلاً، وأهل الزمان يستعملونه فيما وافق أهواءهم في سيرهم وزيهم». [ابن حزم، **الإحكام**، 1/ 50]. وبهذا فهو تابع للنصوص ومقيد بالشرع، أو بالأحرى إنه لا يتحدد إلا من حيث هو طاعة، واقتداء، واتباع؛ ذلك أنه «إذا وردت الشريعة بالنهي عن شيء أو إباحته، فواجب في العقول الانقياد لذلك». [1/ 57].

فالعقل في الشرع تنحصر وظيفته في الانقياد لأحكام النصوص واتباعها؛ إذ ينكر ابن حزم «أن يكون للعقل رتبة في تحريم شيء أو تحليله أو تحسينه أو تقبيحه» [1/ 57]، لأن وظيفته لا تقوم على ذلك، وإنما تقوم على الامتثال لما جاء به الشرع والانقياد له.

أما إذا خرجنا من دائرة الشرع فحقيقة العقل «إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط من إيجاب حدوث العالم وأن الخالق واحد لم يزل وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعة من توعدنا بالنار على معصية، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع». [1/ 28]. وهذا ما يوضح أن للعقل، عند ابن حزم، وظيفتين: إحداهما متعلقة بالشرعيات،

وهي التي لا يكون بموجبها إلا اتباعاً وانقياداً. والثانية متعلقة بالطبيعيات، وهي التي تتمثل في «معرفة صفات كل ما أدركنا معرفته مما في العالم وأنه على صفة كذا وهيئة كذا كما أحكمه ربه تعالى ولا زيادة فيه». [1/ 29].

وعلى الرغم من هذا التمييز الهام بين وظيفتي العقل في النسق الفكري لابن حزم فإنه يبقى مع ذلك في نظرنا مشروطاً بالنص وموجهاً به، ففعاليته في مجال الشرعيات تختزل إلى اتباع النصوص والانقياد لها؛ أما في مجال الطبيعيات فتظل أيضاً مرتبطة بالأفق العام لتلك النصوص ومستندة إليه، لأنه مرجعها في معرفة صفات الأشياء وطبائع الموجودات.

لهذا، فإذا ما جاز الحديث عن نزعة عقلانية ما عند ابن حزم، فهي نزعة تبقى مقيدة بالنص ومؤسسة مشروعيتها عليه؛ فبراهين العقل ليست في نهاية التحليل سوى براهين «مشتقة» من النص ومستمدة من أفق حقائقه؛ إذ علينا أن لا ننسى أن النص في ظاهرية ابن حزم لا يمثل منطلقاً لإقامة البرهان، بل هو البرهان ذاته...

ولئن كان ذلك كذلك، فالعقل في التوجه الظاهري لم يتمكن فقط من فرض قيود مشددة على فعاليته ومجال حركته، بل تمكن أيضاً من نصب الفخاخ المنبئة بنهايته وأفوله. فما الذي تبقى اليوم من ظاهرية ابن حزم ومن تشددها في فهم النص وتمثله غير المصير الذي آلت إليه... فالقدر المحتوم لكل تشدد، وإن كان متسلحاً بالعقل، هو قدر كل فكر أحادي يقوض ذاته بذاته...

3.2.4.2. التوجه الباطني:

لا شك أن التعارض الحاد بين القول بالظاهر والقول بالباطن يجد تفسيره الواضح في اختلاف المنطلقات المذهبية التي يستند إليها كل منهما ويجعل منها مدخله إلى الفهم؛ فكما كان الظاهريون يدافعون عن أن فهمهم للنص هو الفهم الأصح كان الباطنيون يدافعون كذلك عن الشيء نفسه. وهو ما جعل من ظاهر الصراع فيما بينهم لا صراعاً حول من يستفرد بالنص ويظفر بملكيته، بل حول من يفهمه فهماً صحيحاً وحقيقياً؛ فالصراع كان في ظاهره محتدماً حول من يملك الفهم الحق لا حول من يملك النص، لأن النص ملك لجميع المسلمين بمختلف طوائفهم.

لكن مع ذلك فمن يتابع مجريات الصراع إلى مداه الأقصى قد يتفاجأ بأن الفهوم المتصارعة تضمر في ثناياها تصورات متباينة للنص إلى الحد الذي نصبح معه من الناحية النظرية لا أمام نص واحد، بل أمام نصوص متعددة لا يشبه بعضها البعض الآخر؛ فما من فهم إلا ويستتر فيه منظور معين إلى النص وتمثيل محدد لعوالمه الذاتية وللكيفيات التي يتعين بها ويتحقق؛ الأمر الذي يؤول معه الصراع على الفهم الحق إلى صراع بشكل من الأشكال على النص أيضاً من أجل القبض عليه وتملكه بالصورة التي يفترض المتصارعون أنها مطابقة لحقيقته ولماهيته.

ضمن هذا السياق الصراعي نريد أن نتوقف عند التوجه الباطني كما يمثله القاضي النعمان لنرى كيف يتحدد عنده التأويل وكيف يجعل منه الأداة الأقدر على فهم معاني النص الباطنة واستجلائها.

أول ما ينطلق منه القاضي النعمان في كتابه الموسوم بـ **أساس التأويل** أن التأويل درجات تتفاوت فيما بينها تبعاً لتفاوت مراتب المستجيبين في تقبل الدعوة الإسماعيلية وارتقائهم في مدارجها؛ فكلما كان المستجيب على عهد قريب بالدعوة اكتُفي معه بالظاهر لأنه «هو أول حدود التعليم، وأدنى درجات العلم والتفهيم، والذي ينبغي أن يبدأ فيه من جرت فيه روح الإيمان والحكمة، وخرج من حد الظلمة إلى حد النور». [القاضي النعمان، **أساس التأويل**، ص23].

وكلما ارتقى المستجيب في الدعوة وصلح ظاهر دينه، هُيئ لمعرفة الحد الأول من الباطن تهييئاً يتناسب مع مداركه ويتلاءم مع استعداده للانتقال من تمثل الظاهر إلى تمثل الباطن. وهكذا دواليك من حد إلى حد.

وقد ناسب هذا التدرج من الظاهر إلى ما يليه من حدود الباطن مؤلفات صنفها القاضي النعمان وجعل كلاً منها موافقاً لمرتبة معينة من مراتب ترقي المستجيبين في الفهم وتمكنهم من أسراره؛ فكتاب **دعائم الإسلام** خصه النعمان لظاهر الشريعة، وذكر فيه «حدود الإيمان، والفرق بينه وبين الإسلام، وواجب الولاية، والدلالة على ولاة الأمر، ولوازم الفرض، وأبواب الحلال والحرام، والقضايا والأحكام، ليعلم المستجيبون ذلك من أمر دينهم، ويعتقدونه ويعملون به، وأن لا يخالفوه ولا يتركوه». [القاضي النعمان، **الأساس**، ص23].

وخص كتاب **حدود المعرفة** لما يلي ذلك من وجوب معرفة تأويل الباطن؛ لأن العقيدة الإسماعيلية لا تستقيم ولا تكتمل أصولها إلا بالوقوف على الباطن والتعمق في تأويله، لأنه أصل يحصل به كمال الفهم. لذلك شكل **حدود المعرفة** بالنسبة إلى القاضي النعمان تلك البوابة «التعليمية» التي تتيح للمستجيب أن ينتقل إلى معرفة الباطن، والاطلاع على وجوهه التأويلية؛ إذ فيه يدافع عن وجوب التأويل مؤكداً أن «من وفق لحفظ [. . .] حد الظاهر وبلغ حظه منه، وإن كانوا قليلاً من كثير، لم ينبغ لنا أن نقعد بهم عن الواجب، فرأينا أن نرفعهم إلى الحد الذي يليه من حدود الباطن، وهو حد الرمز والإشارة وهو ألطف حدوده وأقربها». [القاضي النعمان، **الأساس**، ص25].

ثم صنف بعد ذلك **أساس التأويل** جاعلاً منه حداً «من حدود التأويل والباطن يلي حد الرمز» [ص27] الذي سبق له أن بسطه في **حدود المعرفة**.

وهكذا يكون التأويل عند القاضي النعمان لا يجري على طريقة واحدة، بل يجري على طرق متعددة تلتئم في برنامج ارتقائي[أ] يتم فيه التدرج من حد «تعليمي» وتفهيمي إلى آخر أرحب منه أفقاً وأوسع منه علماً وبياناً.

وقد شبه النعمان هذا التدرج بالمراحل التي يجتازها مولود خرج إلى الوجود، حيث يحتاج في كل مرحلة من مراحل نموه الذهني والجسدي إلى أسلوب مميز من الرعاية والتربية حتى يطرد نموه ويكون سليماً وطبيعياً؛ فتعليم الظاهر للمستجيب وإصلاحه وتقويمه هي أشكال أولية من العناية شبيهة بالأشكال التي يعامل بها المولود عند «تنسمه روح الحياة» و«خروجه إلى ضوء الدنيا»؛ إذ يكون الحرص شديداً على أن لا «يحدث في نفسه ما يكون فيه هلاكه وتلفه». [ص24].

فالمستجيب للدعوة، إذن، هو كمن ولد ولادة جديدة خرج بها «من حد الظلمة إلى حد النور»؛ الأمر الذي يجعل من ظاهر الشريعة أنسب أسلوب لرعايته وتربيته حتى إذا ما تقوى بذلك وتقوم ارتقى إلى مرتبة «تعليمية» أعلى هي المرتبة التي يكون فيها قادراً على إدراك أول حد من حدود الباطن ألا وهو حد الرموز والإشارات. ولا يمكن بأي حال عكس الآية والابتداء مع المستجيب

(أ) évolutionniste

بالمرتبة العليا قبل المرتبة الدنيا، لأن مثل ذلك كمثل الهجوم على «الأطفال بالطعام قبل أوان وقته». [ص26].

لذا يتعين حسب القاضي النعمان اتباع نهج تربوي يمكن المستجيب من التدرج في حدود العلم والتأويل والترقي فيها بما يقوي عقيدته الباطنية ويمنع عنها كل فساد أو اضطراب. وعلى هذا الأساس نظر إلى الرموز والإشارات على أنها تمثل طوراً من التعليم والتفهيم أغنى وأوسع من طور تعليم ظاهر الشريعة وتفهيمها، لأنها «تلقح أوهام السامجين، وتثير حواسهم إلى ما يرمز لهم به، ويشار إليه من الحكمة، فيتشوقون إلى سماعها، ويتأهبون لقبولها». [ص27].

أما ما بعد هذا الطور فيتعدد التأويل وتتنوع وجوهه لنصبح أمام تأويلات تتناسل وتتناسخ إلى الحد الذي تظهر معه وكأن بعضها يباين البعض الآخر ويناقضه. وهذا الطور فصل القاضي النعمان أصوله في **أساس التأويل** كما سلفت الإشارة.

إلا أنه ينبه في هذا الخصوص إلى أن الاختلاف في وجوه التأويلات هو من صميم العقيدة وليس مناقضاً لأصولها؛ ويستشهد على ذلك بما ينقل عن الإمام جعفر الصادق الذي كان أحد المتصلين به قد لاحظ أنه يؤول الآية الواحدة بوجهين مختلفين من التأويل. فقال له هذا المتصل: «ياابن رسول الله سمعنا منك قبل هذا الوقت على خلاف هذا الوجه؟». فكان جواب الإمام: «إنا نتكلم في الكلمة الواحدة سبعة أوجه. فقال الرجل متفكراً سبعة يا ابن رسول الله؟ فقال: نعم، وسبعين، ولو استزادنا لزدناه، فوجوه هذا العلم بمقدار حدوده، فيعلم ذلك من سمعه وانتفع به ورقى في درجاته». [ص27].

من هذه المقدمات يتوضح، إذن، أن برنامج التأويل كما هو معمول به لدى القائلين بالباطن من الشيعة الإسماعيلية يختلف اختلافاً جذرياً عن غيره من البرامج التأويلية المعمول بها سواء لدى القائلين بالظاهر أو لدى القائلين بالوسطية والاعتدال.

وبما أن المقام لا يتسع لتتبع كافة التفصيلات المذهبية والفلسفية لذلكم البرنامج، فنسنكتفي فيه بالتركيز على ثلاث قضايا تشكل في ارتباط بعضها ببعض عينة من الانشغالات التأويلية التي خاض فيها الإسماعيليون وجعلوا منها محاور أساسية لتفكيرهم، وهذه القضايا هي:

- قضية العلاقة بين الظاهر والباطن،
- وتعدد وجوه التأويل،
- والموقف من لغة النص.

تمثل ثنائية الظاهر والباطن أهم مرتكز يستند إليه الإسماعيليون في تصورهم لماهية النص وتمثلهم لمعانيه. وهذه الثنائية لا تنسحب فقط على ما يعود من تحققات إلى النص، بل على كافة الموجودات في العالم؛ ذلك أن «كل شيء وإن كان واحداً فلا بد له من زوج إبانة لوحدة الباري البائن عن خلقه، ولا يقوم شيء من دونه إلا بمزاوجة، كالإنسان وهو شخص واحد، إلا أنه جسد وروح، فالجسد هو الظاهر والروح هي الباطن». [القاضي النعمان، **الأساس**، ص28].

فالظاهر والباطن، بهذا المعنى، يتعديان الحدود التي يكونان بها مجرد مفهومين واصفين لطبيعة تمفصل النص وانتظامه دلالياً. إنهما مفهومان مركزيان في النسق العقدي الإسماعيلي يُلجأ إليهما للنظر في كل الظواهر والكائنات والموجودات التي تَمْثُلُ أمام المؤول؛ وتبعا لذلك تسند إليهما أكثر من وظيفة؛ فهما بقدر ما يضطلعان بوظيفة تأويلية بحتة عند التعامل مع النص يضطلعان أيضاً بوظيفة علمية وفلسفية عند النظر في الكون وتأمل ظواهره وموجوداته. ذلك لأن كل ما يوجد «في العالم إذا اعتبر لا بد له من الازدواج». [ص29].

إلا أن هذه الوظائف تغدو متداخلة فيما بينها بحكم تبعيتها لنسق عقدي يروم، من خلال تأكيد صفة الازدواج في سائر المخلوقات، إثبات الوحدانية صفة للخالق دون غيره؛ فالظاهر والباطن يعتبران أكثر من ثنائية تبنى على طرفيها تمفصلات النص وتحققاته الدلالية؛ إنها ثنائية عقدية بالمعنى الديني والفلسفي الواسعين للكلمة، لأنها كما تتيح للمؤول اعتبار أشياء العالم والوقوف على ما فيها من صفات الازدواج تتيح له أيضاً في تقابل مع ذلك إثبات الوحدة لله ونفيها عن سواه.

وعلى هذا الأساس يذهب القاضي النعمان إلى أنه «لابد لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به» [ص28]؛ فالمحسوس (=الموجود) لا تدرك ماهيته إلا بالعلاقة الزوجية التي تقوم فيه بين ظاهره وباطنه، لأن لكل شيء زوجاً وقريناً لا يمكن أن تحصل معرفته وتكتمل إلا باستدعائه؛ فالإنسان شخص واحد كما قال النعمان أعلاه،

لكنه في الآن نفسه جسد ظاهر وروح باطنة، وكل واحد من هذين الزوجين «مركب من شيئين؛ فالجسد مركب من البرودة واليبوسة، والروح مركبة من الحرارة والرطوبة، فإذا فارقت الروح الجسد بقي الجسد يابساً». [ص28-29].

فالظاهر والباطن لا يعينان طبيعة الأشياء ويحددانها فقط، بل يمكنان من تأويلها أيضاً والعلم بمكنوناتها من خلال استثمار طائفة من المعتقدات الفلسفية والمذهبية واتخاذها أداة للكشف عن حقائق تلك الأشياء والإبانة عن بواطنها.

ولكي يدافع النعمان عن مشروعية الظاهر والباطن، لجأ بطبيعة الحال إلى النص القرآني ليستشهد بآياته على ذلك، وليؤكد أن صفة الزوجية الواردة في قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: 49] تتمثل على وجه التحديد في الظاهر والباطن؛ هذا إضافة إلى آيات عديدة اعتبرها النعمان دالة على وجوب معرفة الباطن، إذ لما «قال جل ثناؤه: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: 20]، أخبر (أيضاً) أنه يسأل عباده عن نعمه عليهم فقال عز وجل: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ [التكاثر: 8]. فمن لم يعرف باطن النعيم ما هو، وقد علم أنه مسؤول عنه، (فـ) كيف يكون جوابه إذا سئل عنه». [ص29].

وإذا كانت الآية السابقة قد أولها النعمان على أنها تنص على وجوب معرفة الباطن، فالآية التي يقول فيها تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ [الأنعام: 120] تعضد أيضاً وجوب تلك المعرفة؛ لأن «من لم يعرف باطن الإثم فيذره (ويتجنبه)، أليس يخشى عليه من أن يقع فيه إذا جهله؟». [ص29].

وبهذا، فالدفاع عن وجوب معرفة الباطن يستمد مشروعيته عند الإسماعيليين من نصوص القرآن والحديث؛ فهم بدورهم، شأنهم شأن الظاهريين وغيرهم، ينطلقون من تلك النصوص ويعتبرون أن أصولهم واعتقاداتهم المذهبية مشتقة منها، بل ومتطابقة معها، وأن مقالات سواهم من أرباب المذاهب الأخرى مناقضة للحق وبعيدة عنه...

ومن الأحاديث التي يستشهدون بها في هذا الخصوص قول الرسول (ص): «مانزلت علي من آية إلا ولها ظهر وبطن». وبما أن هذا الحديث (وأحاديث أخرى شبيهة به) تحيط بصحته بعض الشكوك، اضطر القاضي النعمان إلى تأكيد

عكس ذلك والقول بـ«إجماع الأمة على صحة (ذلك) الخبر، وفساد تأويل من تأوله على غير الصواب فيه» [ص30].

والمعروف أن الاستشهاد بالأحاديث النبوية كان محط خلاف قوي بين عموم الشيعة وغيرهم من فرق أهل السنة. بل إن لهم عديداً من الأحاديث التي يختصون بها، ويتخذونها سنداً للاحتجاج على صحة ما يذهبون إليه دون أن تحظى بأي قبول من لدن الفرق الأخرى...

ومهما يكن من أمر، فإن النعمان وغيره من علماء الدعوة الفاطمية يؤسسون معتقداتهم وآراءهم القاضية بوجوب العلم بتأويل الباطن على فهم معين لنصوص القرآن، واستلهام محدد لأحاديث الرسول.

لكن ما يهمنا عندهم من خلال ما سبق هو النظر في الكيفية التي يترابط بها الظاهر والباطن، فهل هناك من علاقة تجمع بينهما؟ وكيف يؤدي أحدهما إلى الآخر؟

يتحدد الظاهر في «الأعمال المفروضة في الشرع على ما تنقسم إليه من الشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، والتصرف على الطاعة لولي عليه السلام، وجميع الأعمال والمناسك في الشرع التي متى حصلت في الوجود كانت بالحواس مدركة، ويشترك في إدراكها كل ذي حس صحيح...». [الكرماني، **مجموعة الرسائل**، ص 152].

ومن هذا التعريف، يتميز الظاهر بكونه ما يشترك الناس كافة في معرفته وإدراكه من غير أن يكون بعضهم ممن يختص به دون بعض. أما المراد بالباطن فهو «العلم على ما ينقسم إليه من العلم بوجود الشيء وعنصره، وبكونه من الأشياء الظاهرة أم الخفية، وبمقداره، وبصورته، وبسبب وجوده، وبالغرض في إيجاده الذي هو غير محسوس، ولا يدرك بحواس، بل معلوم بالخواطر، والأوهام، والأنفس، والعقول، مثل: المعرفة بالتوحيد، والرسالة، والثواب، والعقاب، والحشر [...] وغير ذلك التي لما كانت باطنة بالذات غير محسوسة، لم يقع الاشتراك في إدراكها، بل اختص بها قوم دون قوم على حسب الاكتساب». [ص152].

ومن هذا التعريف أيضاً، يكون الباطن مرادفاً للعلم بالشيء الظاهر، فكأن

الظاهر من حيث هو موجود محسوس (في الطبيعيات أم في الشرعيات) يشكل موضوعاً علمياً للباطن؛ فإذا كان الظاهر متاحاً إدراكه لكافة الناس لطبيعته المحسوسة؛ فالباطن ليس كذلك، لأنه معرفة علمية تجريدية تحصل بالمران والاكتساب.

وعلى هذا، يمثل الظاهر حداً أدنى من المعرفة الحسية التي يشترك فيها ويملكها كل «ذي حس صحيح». بينما يمثل الباطن حداً أرقى من المعرفة العلمية التي لا يستوي في إدراكها كل واحد من البشر؛ ذلك لأنه لما كان الباطن غير محسوس «اختص بمعرفته من يعلم»، وتفاضلت بموجب ذلك مراتب العلم به من حد إلى آخر.

فالعلاقة بين الظاهر والباطن، من هذا المنحى، ليست من قبيل العلاقة التي تقوم بينهما عند الوسطيين، حيث يكون الباطن مقيداً دلالياً بالظاهر، أومردوداً إليه، أو مبنياً استدلالياً عليه؛ فهذه النوعيات من العلاقة لا تؤطر الانتقال من الظاهر إلى الباطن عند الإسماعيليين، ولايؤمنون بها لأنها لا تدخل في نظرتهم إلى ماهية العلم بالباطن. إن العلاقة التي تربط بينهما هي أشبه ما تكون بالعلاقة بين علم ما وموضوعه؛ فلغة العلم المجردة ليست هي لغة موضوعه «المحسوسة»، إذ لا توجد بين اللغتين أية علاقة مرآوية تكون بها لغة العلم عاكسة للغة موضوعه. فعلاً لا يمكن لأي علم أن يتأسس إلا إذا كان له موضوع محدد ينشغل به ويجرد له ما ينتظمه من مبادئ وقوانين. لكن هذا لا يجعلنا في العلاقة بين العلم وموضوعه كما لو أننا أمام لغة واحدة محكومة بذات المحتوى الدلالي، بل نكون أمام لغتين محكومتين بمحتويين دلاليين متمايزين: أحدهما مرتبط بلغة الموضوع في تمظهره الطبيعي والواقعي، والثاني مرتبط بلغة العلم على نحو ما يتم صوغها اصطناعياً وتجريدياً. وليس بين المحتويين رابط لغوي يجمع بينهما بصورة تؤدي إلى المرور من لغة الموضوع إلى لغة العلم مروراً تلقائياً؛ إذ لو كان المرور يتم على نحو تلقائي لكانت لغة العلم الاصطناعية مماثلة للغة الطبيعية وجارية على مقتضى ألفاظها ومعانيها. والحال أن للغة العلم ألفاظاً محددة يتواضع عليها العلماء من أجل التعبير بها عن مرادات علمية مخصوصة.

وبذلك يتحدد العلم بوصفه إبداعاً للغة رمزية خاصة لا تستنسخ الموضوع ولا تعكسه، بل تمثله تمثيلاً تجريدياً بغية فهمه وتأويله. ومن ثم، تؤول العلوم

إلى «أبنية رمزية»[أ] تقيم بموضوعاتها علاقات نظرية صرفة مبنية على التمثيل والتجريد وليس على المحاكاة والتقليد. [لمزيد من التفصيل، انظر: مولينو 1989].

مثل هذه النوعية من العلاقة بين العلم وموضوعه هي التي نتصور أنها تحكم الارتباط بين الظاهر والباطن عند الإسماعيليين؛ ذلك لأنه لا يوجد بين الظاهر من حيث هو موضوع والباطن من حيث هو علم أي رابط بين محتوييهما الدلاليين؛ فمحتوى الظاهر قائم على المحسوسات، ومحتوى الباطن قائم على المجردات؛ والانتقال من المحسوس (الظاهر) إلى المجرد (الباطن) هو مما لا يتأتى حصوله ولا إدراكه إلا بالاعتماد على حدود العلم والتأويل النظرية، وليس على حدود الموضوع (أي الظاهر) الحسية.

لذلك، لم يفترض الإسماعيليون بين الظاهر والباطن من الناحية اللغوية المحضة أية علاقة تقيد الباطن بالظاهر أو ترده إليه؛ فبينهما لا يتصورون وجود أي «رابط تشبيهي على طريق الاستعارة ولا أي رابط من الروابط البلاغية المعروفة» [أحمد العلوي، 1988: 200]؛ فمن ينظر في الوجوه التأويلية الباطنة التي يصرفون إليها الألفاظ الظاهرة لن يجد هناك من علاقات جامعة بين هذه الألفاظ وتلك الوجوه سوى علاقات تأويلية بحتة موغلة في النظر والتجريد المذهبيين. فما الذي يجمع مثلاً بين لفظ (الصلاة) والوجوه الباطنة التي يصرف إليها كـ(الطاعة)، و(تعلم العلم)، و(الدخول في العهد والإحرام)، و(الرحمة)، و(إقامة الدعوة)، وغيرها سوى أنها وجوه من التأويل يتواضع عليها الباطنيون ويتفقون عليها مذهبياً استناداً إلى ما بلغوه فيها من درجات العلم والتفهيم [الكرماني، **مجموعة الرسائل**، ص109][29].

إن الظاهر والباطن يمثلان عالمين دلاليين متمايزين لا يمكن الربط بينهما إلا بواسطة التأويل، أي بواسطة أداة فهمية تفترض أن لكل عالم منهما قواعد

(أ) constructions symboliques

(29) للوقوف بتفصيل على تعدد وجوه التأويل عند الإسماعيليين، يراجع كتاب: **أساس التأويل** للقاضي النعمان، وكتاب **التأويل: أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي** للحبيب الفقي.

ومساطر لا يجوز الخلط بينها، وأن الانتقال من عالم الظاهر إلى عالم الباطن إنما يتم باحترام قواعدهما ومساطرهما الخاصة؛ فالقواعد التي يبنى عليها الظاهر هي التي يعتبرها الباطنيون جارية على مقتضى الشرائع والأعمال المفروضة، وتبعاً لذلك فهي قواعد عامة يشترك في فهمها والامتثال لها كافة المستجيبين؛ في حين يبنى الباطن على قواعد تجري على مقتضى مراتب تأويلية (وعلمية) متفاوتة؛ إذ ما من مرتبة منها إلا ويُنظر إليها على أنها ملازمة لحد من حدود الباطن؛ إذ للباطن حدان كما رأينا: حد الرموز والإشارات (أي حد الباطن)، وحد باطن الباطن. وعلى كل حد تنطبق مرتبة تأويلية مناسبة أوسع من السابقة وأوفى منها.

وعلى هذا تكون القواعد الجارية في الظاهر قواعد عملية وسلوكية، وتكون الجارية منها في الباطن بحديه قواعد علمية وتأويلية غير متاحة لعامة المستجيبين وإنما للخاصة من أئمة أهل البيت؛ ذلك لأن الأئمة هم من يختصون وحدهم دون سواهم بتأويل الباطن والعلم بحقائقه في العقيدة الإسماعيلية.

لكن هذا الاختصاص بتأويل الباطن من قبل الأئمة لم يكن ليجعل منه الإسماعيليون اختصاصاً عادياً؛ بل أضفوا عليه صفة «الإعجاز» معتبرين أنه كما اختص الرسول بمعجزة التنزيل (=الظاهر) اختص الأئمة بمعجزة التأويل والعلم بالباطن. وفي هذا يقول النعمان: «فجعل عز وجل ظاهره معجزة رسوله، وباطنه معجزة الأئمة من أهل بيته، لا يوجد إلا عندهم، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهر الكتاب غير محمد رسول الله (ص) جدهم، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته، وهو علم متوافر بينهم مستودع فيهم، يخاطبون كل قوم بمقدار ما يفهمون، ويعطون كل أهل حد منه ما يستحقون». [القاضي النعمان، **الأساس**، ص31-32].

ونعتقد أن صفة الإعجاز هاته كما جرى إسقاطها على التأويل هي التي تمثل جوهر الصراع بين الإسماعيليين وغيرهم من المذاهب الأخرى؛ فالتأويل في تصورهم لا يتحدد بما هو سعي بشري إلى فهم نص إلٰهي وبيان معانيه، بل يتحدد بما هو جزء لا يتجزأ من الكيفية التي على شاكلتها يوجد هذا النص ويتعين. وهذا ما جعلهم يسقطون عليه طابع القداسة والإعجاز؛ لأن كل الوجوه التأويلية التي يمكن أن يقول بها مؤول إسماعيلي هي بالنسبة إليه وجوه كامنة في النص وملازمة بصورة محايثة لانتظامه الوجودي، وليست مجرد استخراجات قاده إليها

إعمال البحث والنظر العقليين؛ فما من وجه تأويلي إلا ويعتبر في نظر هذا المؤول داخلاً في صميم اللغة القرآنية ومتحيزاً فيها تحيزاً وجودياً؛ وذلك من منطلق المبدأ القاضي عند عموم الإسماعيليين بأن القرآن يتشكل من ظاهر منزل تعود معجزته إلى الرسول، ومن باطن **مؤول** تعود معجزته إلى الأئمة من أهل بيته.

وبهذا يُنظر إلى التأويل على أنه لا تقوم بينه وبين النص مسافة ما تؤدي إلى التمييز بين الوجود المفارق لهذا النص وبين الوجود البشري والدنيوي لكل تأويل يروم فهم معانيه وتمثلها. إنه بالأحرى يشغل موقعاً مندمجاً في النص بموجبه تتهاوى بواعث تلك المسافة لتستحيل العلاقة التأويلية الباطنية بالنص إلى علاقة نصية خالصة تحظى بدورها بما يحظى به من إعجاز وقداسة؛ فالتأويل والنص عند الباطنيين متلابسان ومتداخلان إلى حد الانصهار الوجودي؛ ومن ثم، لا يمكن لأحدهما في ما يعتقدون أن يقوم بذاته بمعزل عن الآخر، لأنه لا تنزيل من دون تأويل ولا ظاهر من دون باطن.

ولعل موقفاً كهذا لم يكن ينزع فحسب إلى احتكار التأويل وترسيم ملكيته لفائدته المذهبية، بل كان يضمر عن طريق ذلك أيضاً نزوعاً عنيفاً إلى احتكار النص من خلال سد منافذه وتغليقها في وجه كل من يسعى من المواقف المذهبية الأخرى إلى الدنو منه أو بناء شكل مغاير من الارتباط التأويلي به. وفي هذا لا يختلف الباطنيون كثيراً عن الظاهريين، لأنهم جميعا افترضوا أن التأويل لا يتحدد إلا محايثاً في النص ومتعيناً وجودياً في دواخله، وأنهم وحدهم دون غيرهم من يملكون مفاتيح ذلك التأويل ومقاليده؛ فعلى الرغم مما كان بينهم من تباين حاد في نظرتهم إلى النص، ومن نزاع قوي على ماهية التأويل، فإنهم يستوون معاً كل بطريقته في جعل النص والتأويل مختزلين بعضهما في بعض ومتطابقين أشد ما يكون التطابق. . .

4.2.4.2. التوجه الوسطي:

يمثل أبو إسحاق الشاطبي واحداً من أعمق من دافعوا عن وجوب إقامة التأويل على أساس من التوسط والاعتدال؛ فقد عكس مصنفه في علم أصول الفقه (= **الموافقات في أصول الشريعة**) نظرة معتدلة إلى التأويل لم يتوقف فيها عند مجرد نقد كل من القائلين بالظاهر والباطن وبيان مكامن الغلو فيما انتهوا إليه

من فهوم، بل اقترح إلى جانب ذلك برنامجاً دقيقاً ومتجدداً للفهم استطاع فيه إعادة تأصيل التأويل عن طريق رد الاعتبار لعديد من مستلزماته الموضوعية التي كان قد افتقدها في التوجهات التأويلية الأخرى.

إن أقوى ما يجذب الاهتمام في برنامج الشاطبي هو المبدأ القاضي بأن القرآن خطاب لا يمكن أن تفهم حقائقه الشرعية ما لم يتمكن المؤول من التعرف، في المقام الأول، إلى المقاصد التي تثوي وراء تلك الحقائق؛ فما من حقيقة شرعية في الخطاب القرآني إلا ويقف خلفها قصد معين يلزم كشفه وتجليته حتى تتبين الغاية التي من أجلها جاء الشارع بتلك الحقيقة وأقرها إما في صيغة أوامر تتبع أو نواه عن أمور يطلب تركها.

وليتم للمؤول (وهو هنا عالم الأصول) ذلك، يغدو لزاماً عليه اتباع نهج محدد في التعامل مع الخطاب القرآني يتجاوز فيه حدود تجريد الأحكام من مجرد استثمار الألفاظ، ليقوم بفتحه على كل ما يدخل من شروط ومقتضيات خارجية في تشكيله؛ فما يضفي على التأويل الأصولي مشروعيته العلمية ومردوديته الإجرائية، بحسب برنامج الشاطبي، هو هذا الوصل الحيوي بين الحقائق الشرعية على نحو ما هي متضمنة في ألفاظ القرآن وبين الاعتبارات الخارجية المناسبة التي كانت وراء تشريع تلك الحقائق؛ ذلك أن وصلاً من هذا القبيل هو الكفيل بإظهار المقاصد العامة التي يستند إليها الخطاب القرآني وتؤطر أحكامه.

واعتماداً على هذا المبدإ تمكن الشاطبي من التمييز بين قسمين من المقاصد: «أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف». [الشاطبي، **الموافقات**، 5/ 2].

فالأول تأتى له النظر فيه من جهات أربع: «من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها». [5/ 2].

وأما القسم الثاني المتعلق بمقاصد المكلف فقد جاء عنده منظوراً إليه من جهات عديدة يمكن اختصارها في العينة التالية:

أ ـ «الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات» [2/ 323].

ب ـ «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع». [2/ 331].

ج ـ «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل». [2/ 333].

د ـ «فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً. وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته». [2/ 337]. . .(30)

وبما أنه ليس بمقدورنا في حدود هذه الفقرة من البحث متابعة كافة التفصيلات التي أوردها الشاطبي بخصوص كل جهة من الجهات المتعلقة إما بقصد الشارع أو بقصد المكلف، فسنكتفي فيها بجهة واحدة هي التي تكون بها الشريعة في قصد الشارع موضوعة للإفهام.

لكن قبل ذلك، لا بد من الإدلاء بملاحظة عامة تتيح لنا تركيب ما جاء به الشاطبي من جهات مقصدية وبيان أهميتها في التأويل. إن المؤول لا ينطلق هنا من النظر إلى الخطاب الشرعي على أنه خطاب مغلق على نفسه ومختزل إلى ذاته، وذلك كما لو كان مجرد مدونة ناجزة من الأحكام الموضوعة من قبل الشارع بتجرد عن كل صلة تربطها بسياقاتها التشريعية أو بمقتضيات أحوال المكلفين بها. إنه، على العكس من ذلك، ينطلق من إعطاء السياق مكانة جوهرية في معرفة المقاصد التي من أجلها شرعت الأحكام. لذلك انصب عمل الشاطبي على إعادة بناء السياقات العامة التي اعتبر أن الخطاب الشرعي مستند إليها وممتد فيها؛ وهو بهذا العمل لم يكن ينظر إلى هذه السياقات نظرة تؤطرها خارج بنية الخطاب الشرعي، وذلك كما لو أنها لا تعدو أن تكون طائفة من القرائن الخارجية التي يمكن الاستفادة منها في التأويل حين يقتضي الأمر ذلك. إن السياق في برنامج الشاطبي عنصر داخل في تشكيل بنية الخطاب ومسهم في تحديد ماهيته الشرعية.

---

(30) للتوسع في كل من مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، يراجع: **كتاب المقاصد**، ضمن الجزء الثاني من: **الموافقات**، للشاطبي.

وبهذا، فكل من ينظر في الأحكام بمعزل عن اعتباراتها السياقية المناسبة هو كمن ينظر في أحكام عارية من أية مقصدية. فطلب معرفة هذه السياقات هو أقوم مسلك تأويلي إلى بيان ما يرجع في الخطاب الشرعي من جانب إلى مقاصد الشارع، ومن جانب ثان إلى مقاصد المكلفين؛ ذلك لأن هذا الخطاب لا يتحدد عند الشاطبي إلا ضمن سيرورة تشريعية تضمر من السياقات ما لا يستقيم فهمه إلا باستحضارها؛ الأمر الذي يتطلب إعادة بناء هذه السيرورة بصورة لا يتم فيها استبعاد أي عنصر من عناصرها، لأنها سيرورة من طبيعة عملية وتداولية، وليست من طبيعة نظرية أو صورية.

من هنا، إذن، تتبين أهمية الدوافع العلمية التي وجهت الشاطبي إلى وصل الخطاب الشرعي من جهة بالشارع ومن جهة بالمكلف، لأن هذا الوصل هو الذي يتمكن معه المؤول من إظهار ما يستتر في ذلك الخطاب من شروط ومقتضيات تداولية مخصصة لطبيعته ومحددة لوظائفه. وما لم تتوافر لهذا المؤول الأدوات العلمية الكافية لإظهار تلك الشروط لن ينفتح أمامه سبيل إدراك المقاصد المتوخاة لا من جهة وضع الشريعة من قبل الشارع، ولا من جهة فهمها والعمل بأحكامها من قبل المكلفين.

وبناء على ما سبق في هذه الملاحظة التركيبية نستطيع التأكيد أن برنامج الفهم على نحو ما صاغه الشاطبي هو برنامج لا يقوم فيه التأويل على مجرد استثمار ما يعود في الخطاب الشرعي إلى شقه اللغوي الصرف المتمثل في ألفاظه وعناصره الذاتية؛ وإنما يقوم على استدعاء كافة مقوماته التداولية التي تدخل في تشكيله واستثمارها في فهم معانيه ومقاصده.

لهذا يمكن وصف التأويل في ذلك البرنامج بأنه تأويل يتخذ صبغة تداولية يروم من خلالها البلوغ إلى فهوم مقبولة يدعمها الخطاب القرآني ويشهد على صلاحيتها[أ] المحيط التداولي الذي تنزل فيه ذلك الخطاب وتفاعل مع مقتضياته. ولم يكن للتأويل هنا أن يتخذ هذه الصبغة إلا بغاية إقامته على أسس من الاتزان والاعتدال التي تمنع انقلابه إما إلى «تفريط» يقود المتؤولة إلى التقصير «في فهم

(أ) validité

اللسان الذي به جاء (القرآن)، وهو العربية» [3/ 409]، وإما إلى «إفراط» يقودهم إلى التكلف والمبالغة «في فهم معانيه من جهة أخرى». [3/ 409].

لذلك شكل الاسترشاد بطائفة من المعطيات والعناصر التداولية التي تقترن بأسباب نزول الوحي، أو بما يعود منه إلى مكة أو المدينة، أو بما هو مبثوث في مجموع المرويات التأويلية المرجعية لمن عاصروا تنزيله، شكل ذلك وغيره خلفيات مبدئية استند إليها الشاطبي في بناء تصور للفهم يروم الكشف عما هو معبر عنه في الخطاب وعما هو مراد به. ذلك لأن مقصود الخطاب، في نظره، «ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه والمراد به» [3/ 410].

وليس من شك، أن من ينظر في الخطاب بغاية التفقه في مقاصده وفي المرادات به هو غير من ينظر فيه منصرفاً فقط إلى ألفاظه وعباراته؛ فالمتبع للنهج الأول من النظر مضطر إلى وصل الخطاب بمحيطه العام، وبما يدخل من مقتضيات سياقية في تشكيل هذا المحيط، وذلك حتى يتمكن من فهم المقاصد والمرادات التي جرى التعبير عنها في الخطاب والإعراب عنها فيه؛ في حين أن المتبع للنهج الثاني من النظر مضطر إلى الفصل بينه وبين محيطه حتى يتأتى له التجرد من القيود التداولية التي تلزمه بها اعتبارات ذلك المحيط ومقتضياته؛ فكأننا بهذا التمييز نكون أمام من يريد إقامة التأويل على مقاييس وضوابط يستمدها مما به يتعين الخطاب موصولاً بمحيطه ومتفاعلاً مع محدداته، ومن يريد إقامته على عكس ذلك ليطرد له إما تحميل العبارة بسيل من المعاني التي لا يجمع بعضها ببعض غير «الرابط المذهبي» الذي منه ينطلق المؤول كما هو الحال في التوجه الباطني، وإما تضييقها وإفقارها إلى أقصى الحدود كما هو الحال لدى الظاهرية.

إن ما كان يشغل الشاطبي هو البحث للتأويل عما به يحقق العدل والتوازن في التعامل مع الخطاب القرآني، فبهما يضمن المؤول «حقوق» جميع الأبعاد التي يتحدد من خلالها هذا الخطاب (=المخاطِب، الخطاب، المخاطَب)؛ وذلك من دون إغفال أي بعد أو تنحيته لحساب غيره؛ فالعدل يقتضي النظر إلى هذه الأبعاد في ترابطها وتداخلها، لأنه بإغفال مقاصد المخاطِب والمخاطَب يستحيل الخطاب إلى مجرد عبارة لغوية عارية من مقصديتها وفاقدة لجوهريتها العملية والتداولية.

لذلك أكد الشاطبي أنه لا بد من ضابط تأويلي يعول عليه في أخذ الفهم على نحو من الوسطية والاعتدال؛ أي على نحو يلم بمجموع الأبعاد والمقومات التي يتكون منها الخطاب الشرعي، وتسهم في تخصيص طبيعته والإبانة عن المرادات به. ومقتضى هذا الضابط أن «المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات، والنوازل. وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها؛ فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد. فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره؛ وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف». [3/ 413].

إن أهمية هذا الضابط متأتية من قدرته على ربط القضية الشرعية بما «اقتضاه الحال فيها»؛ فالفهم لا يجري في قضية شرعية ما بمعزل عن مقتضياتها الحالية، لأن القضية ومقتضاها في الفهم الوسطي كما يدافع عنه الشاطبي متلازمان؛ وبفصلها عنه لا يختل الفهم فقط، وإنما قد تختل القضية الشرعية نفسها وتتصدع وحدتها فلا يعرف لها المتفهم أولاً من آخر.

لهذا لا يحصل كمال النظر في قضية ما إلا من جهتين متكاملتين: من جهة عدم تفريق النظر في أجزائها، لأن ذلك لا يوصل إلى معرفة المراد بها؛ فلكل قضية وحدتها الشرعية الداخلية التي تكتسبها من ترابط أجزائها وتآخذها، ولا يحصل كمال النظر فيها إلا بعد استيفاء جميع هذه الأجزاء وأخذها في اقتران بعضها ببعض على أنها وضعت لتفيد مقصوداً شرعياً محدداً. وهو ما حدا بالشاطبي في هذا الخصوص إلى التشديد في أكثر من موضع في **الموافقات** على أن «الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها». [3/ 415].

ومن جهة عدم فصل القضية عن مقتضاها، لأن الوقوف على هذا المقتضى هو الذي يؤدي بالمتفهم إلى معرفة المعنى المراد الذي يتعين العمل به. وليس من شك أن أوضح مسلك إلى الوقوف على ذلك المقتضى هو «النظر في أسباب التنزيل، فإنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر». [3/ 414].

من هنا يكون للضابط التأويلي الذي به يقعد الشاطبي مجريات الفهم الوسطي من الكفاية والوجاهة ما بهما يستطيع الناظر في الخطاب الشرعي أن يعيد بناء السياقات العامة التي تثوي وراء هذا الخطاب؛ لأن الفهم الذي لا يعتد بالسياق لا يسلم فقط إلى الجهل بالمقاصد أو التقصير في معرفتها، بل أيضاً إلى الجهل بالخصائص التداولية لذلك الخطاب، وبالوظائف الاستعمالية الملتصقة به.

إن الفهم الوسطي عند الشاطبي ليس حلقة وسطى تقع بين فهم يتشدد في اختزال الخطاب إلى ظواهره، وآخر يبالغ في صرفه إلى بواطنه، وذلك كما لو كان مجرد توليف بين متناقضين؛ إنه على الأصح فهم يعكس نظرة متفتحة وحيوية إلى الخطاب القرآني لا تكف عن استدعاء المناسب من الشروط والاعتبارات التي ترشد إلى الفهم وتعين على بلوغه بعدل وموضوعية. ومن ثم، لم يكن الشاطبي، في مناداته بالوسطية، معنياً بإقامة برنامج للفهم يصالح فيه بين المتناقضات، أو يسعى فيه إلى بناء «موافقات» بين توجهات تأويلية متخاصمة. إن ما كان يعنيه بالأساس هو اقتراح نسق منفتح من القواعد والضوابط التأويلية المشتقة من تفاعل الخطاب مع محيطه، وذلك حتى يضمن للفهم أن يجري بمنأى عن الأسباب التي تزيغ به نحو الشطط والمغالاة.

ولعل وقفة على بعض من الضوابط المتعلقة بالجهة التي يكون بها الخطاب الشرعي في قصد الشارع موضوعاً للإفهام أن تبرز ما نذهب إليه في هذا الخصوص وتوضحه.

إن أول ما ينبغي للمؤول أن يأخذه على عاتقه، بحسب الشاطبي، هو النظر في طبائع اللسان الذي به نزل القرآن، والإلمام به من حيث هو طرائق وأساليب مخصوصة في الإفادة؛ ذلك أن القرآن «نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة [...]. فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة». [2/ 64].

وليس من شك أن الشاطبي يظل في هذا وفياً لتقليد في الفهم كان قد ترسخ مع المتقدمين من علماء الأصول (الشافعي) والتفسير (الطبري)، وهو التقليد الذي يقوم على وجوب ربط فهم القرآن بعادات العرب وأعرافها في القول والإفادة.

لكن مع وفائه لذلك، لفت الانتباه إلى أن كثيراً ممن أتى بعد الشافعي من

علماء الأصول لم يأخذ ذلك التقليد على الوجه الذي ورد به في **الرسالة**، أي على الوجه الذي يجعل منه ضابطا تأويلياً قادراً على الإحاطة بما يتسع له لسان العرب من مذاهب في القول، وبما يختص به من طرائق في تصريف المعنى وتداوله، واستثمارها في الفهم والاستنباط؛ ذلك أن ما جاء عند الشافعي، في هذا الخصوص، يتجاوز كون لسان العرب هو مجرد نسق نحوي، أو مجرد نسق لغوي صرف يشترك معه القرآن على نحو تجريدي في الخصائص والمواضعات، وذلك مثلما نجد لدى النحاة حين جعلوا منهما (أي من لسان العرب ومن القرآن) موضوعاً موحداً ومشتركاً للتقعيد النحوي. لسان العرب، كما تحدث عنه الشافعي في **الرسالة**، هو أكثر من ذلك؛ إنه مجموع ما يعود إلى جماعة متكملة محددة ومتجانسة من عادات في القول، ومن أساليب في التعبير، وطرائق في الإفادة.

لهذا، فهو لما أشار إلى أن «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي» [الشافعي، **الرسالة**، ص42]، إنما كان يتوخى التنبيه إلى وجوب أخذ هذا الاتساع مأخذ الاعتبار في فهم معاني القرآن واستنباط أحكامه؛ وهذا ما جعله يعرض عدداً من الوجوه التي تشهد على ذلك ويستثمرها في الفهم، خاصة بعد أن قال: «إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها». [ص51-52].

والجدير بالملاحظة أن الشاطبي سيعود إلى ما ذكره الشافعي في **الرسالة** من وجوه الاتساع [ص52] بصورة تكاد تكون متماثلة، وذلك في قوله: إن العرب «فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر؛ وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، وآخره عن أوله؛ وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة؛ وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها». [الشاطبي، **الموافقات**، 2/ 65-66].

ونعتقد أن ذكر الشاطبي هذه الوجوه، كما أوردها الشافعي، كان بغرض بيان

أن لسان العرب هو أساساً طرق متنوعة في قول المعنى واستعماله؛ وأن ربط فهم القرآن به ليس ربطاً له بلسان مجرد وإنما بلسان محقق، أي مستعمل ومتداول.

ومن ثم، كان أخذ اللسان بهذا المفهوم عند الشافعي هو ما دفع الشاطبي إلى القول: «والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام في رسالته الموضوعة في أصول الفقه. وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ. فيجب التنبيه لذلك». [2/ 66].

غير أن الشاطبي، وهو يستعيد هنا الشافعي ونظرته إلى لسان العرب باعتباره مُحدِّداً تأويلياً في فهم القرآن، لم يكن كمن يبحث لنفسه عن سلطة علمية متقدمة يتكئ عليها في إضفاء ضرب من المشروعية على برنامجه. لقد كانت غايته من تلك الاستعادة تَفعيلَ لحظة علمية تأسيسية ترسخ فيها تقليد للفهم لم تستنفد بعد كل ممكناته؛ الأمر الذي حدا به إلى تحيين ذلك التقليد وتطويره ليرقى إلى مفهوم دقيق يضبط جريان الفهم في الشريعة على مقتضى مذاهب العرب وتصرفاتها في كلامها، وعلى مقتضى «المعهود» من أحوالها الاجتماعية والثقافية والمعرفية.

وعلى هذا الأساس سيتحدد لسان العرب عند الشاطبي في كونه لا يحيل فقط على مجموع الطرق والأساليب المتبعة في إفادة المعنى، بل يحيل أيضاً على كل ما يدخل في تشكيله من أطر اجتماعية وثقافية ومعرفية يغدو معها مفهوم اللسان رؤية جماعة متكلمة إلى العالم، وشكلاً من انتسابها إليه وعيشها فيه. لهذا لم يأتِ حديث الشاطبي عن مفهوم اللسان إلا مقيداً بالجماعة التي تتكلمه، ومخصصاً بما يميزها في حياتها الاجتماعية والثقافية والمعرفية؛ فقد أشار في بعض الفصول من **الموافقات** إلى أن العرب على عهد النزول كانت جماعة لغوية «أمية» تغلب عليها الشفاهة في ما يقوم بينها من أشكال تواصل، وأن وضعها اللغوي كان وضعاً تعددياً يؤكده كون القرآن «أنزل على سبعة أحرف». هذا إلى جانب اعتنائها بطائفة من المعارف والعلوم، وبمجموعة من القيم الأخلاقية، حيث «صححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبينت منافع ما ينفع من ذلك، ومضار ما يضر منه». [2/ 71].

ولعل أشمل مفهوم استطاع الشاطبي أن يلم به كل ذلك هو مفهوم «معهود

العرب» الذي بقدر ما يؤطر الأحوال اللغوية التي كانت تحياها العرب على عهد النزول يؤطر أحوالها الاجتماعية والثقافية والمعرفية؛ فهو مفهوم لا يؤخذ معه القول: «إن القرآن نزل بلسان العرب [...] (إلا) بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها». [2/ 65].

لذلك ميز الشاطبي في اللغة العربية، من حيث هي ألفاظ دالة على معان، بين «الدلالة الأصلية» وبين «الدلالة التابعة».

فالأولى «هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص بأمة دون أخرى». [2/ 66]. وأما الثانية، فهي التي تندرج تحت طرائق العرب ومعهودهم الخاص في إفادة المعنى واستعماله، لأنه ينظر فيها إلى اللغة العربية «من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة، دالة على معان خادمة». [2/ 66].

وهكذا، فإذا كانت الدلالة الأصلية هي ما يشترك فيه لسان العرب مع غيره من الألسنة، لأن الأمر متعلق فيها بدلالة الألفاظ والعبارات على «معانٍ مطلقة»؛ فإن الدلالة التابعة هي ما به يتميز من غيره، لأن الأمر فيها مرتبط بتصرفات دلالية مخصوصة يعسر تسويتها بغيرها من التصرفات في ألسنة أخرى.

إن الغاية من تمييز الشاطبي بين هذين النوعين من الدلالة تكمن في توجيه التأويل نحو العناية والاهتمام أساساً بالنوع الثاني منها، لأنه يضمن الوقوف في القرآن على خصوصية تصرفاته الدلالية، وعلى أساليبه المتفردة في الإفادة. فبهذا «النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن؛ لأنه يأتي مساق القصة في بعض السور على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي ثالثة على وجه ثالث، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض، ونص عليه في بعض. وذلك لوجه اقتضاه الحال والوقت». [2/ 67].

لذلك اعتبر الشاطبي أن الخوض في فهم القرآن لا يستقيم إذا ما ظل منحصراً في حدود النوع الأول من دلالاته؛ ففي هذا النوع لا يرقى الفهم إلى تبين الوجوه والأسباب السياقية التي تقف وراء اختلاف معاني العبارات القرآنية؛ كما لا يستطيع تفسير ما يبدو في ظاهره أنه وارد على الترادف والتكرار مثلما هو الحال في كثير من

أقاصيص القرآن؛ الأمر الذي يجعل من العناية بالنوع الثاني من الدلالة أنسب مدخل علمي إلى كشف طبيعة اشتغال المعاني في النص القرآني، وبيان المبثوث فيه من مقاصد؛ ذلك لأن كل ما يرجع إلى الدلالة التابعة من تفاصيل معنوية دقيقة، ومن «أمور خادمة» للمقصود الأصلي، ومن اعتبارات حالية ووقتية لصيقة به، هي من «مكملاته ومتمماته»؛ فهي «كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام».[2/ 68]، ومن دونها يظل الفهم منقوصاً ومبتسراً.

إن أهم ما يمكن إفادته من الشاطبي في هذا الصدد هو أن لكل لسان «منطقه الخصوصي»[(أ)] الذي يستند إليه المتخاطبون به في التعبير عن مقاصدهم ومراداتهم. فإذا كانت الألسنة تتقاطع في ما بينها وتشترك في إفادة الدلالات الأصلية فإنها من جهة إفادة الدلالات التابعة تتمايز فيما بينها وتتغاير. ومن هذه الجهة بالضبط ينظر إلى لسان العرب على أنه ينهض على منطق مخصوص في إفادة المعاني وتداولها.

ولعل ما يدعو هنا إلى الاعتبار أن الشاطبي توصل إلى ذلك الاستخلاص بروح عقلانية متفتحة بعيدة عن كل ما يمت بصلة إلى صنوف من التقويمات «الميتية»[(ب)] التي كانت شائعة في الوعي اللساني العربي القديم؛ فالقول مثلاً بأن لسان العرب «أفضل» الألسنة يصبح غير ذي قيمة علمية ما دامت الألسنة تختلف في ما بينها لاختلاف أوضاعها وأساليبها، ولقيام كل منها على منطق خصوصي في إنتاج المعنى واستعماله.

ولكي تتبين لنا وجاهة الاستخلاص الذي انتهى إليه الشاطبي، ينبغي وصله بجانب من الاجتهادات المعاصرة في التداوليات، وفي مجال فلسفة اللغة الجارية[(ج)] على وجه التحديد؛ ففي هذا المجال استطاع أوستين (1962) أن يطور نظرة إلى اللغات قوامها بحث المنطق التداولي الخصوصي الذي تنهض عليه في تحققاتها التواصلية والاستعمالية. وهي النظرة التي دشن فيها ما يعرف في الأدبيات بـ"الانعطاف التداولي" الذي تم فيه الانتقال من القول بوحدانية

(أ) propre logique

(ب) mythiques

(ج) langage ordinaire

اللغات لكونها تقبل الارتداد إلى لغة مثال (هي لغة المنطق والرياضيات)، إلى القول بتعددها وبأن لكل منها منطقاً تداولياً مخصوصاً هو الذي يستند إليه المتخاطبون في استعمالهم للمعنى وفي تصريفهم لوجوهه المتفاوتة...

ونعتقد أنه بهذا الوصل تتوضح لنا أهمية إلحاح الشاطبي على وجوب ربط فهم القرآن بمجمل ما هو معهود لدى العرب من عادات وأعراف لسانية وغير لسانية؛ ذلك أن مراعاة المؤول للمعهود اللساني والثقافي والمعرفي الذي ميز المتلقين الأوائل للقرآن هي أساساً مراعاة لمعهود تداولي واقعي يمكنه بنحو ملائم من تفهم المراد بحقائق الشريعة وأحكامها. أما عند ترك المؤول ذلك المعهود واطراحه فإن الفهم يختل ليصبح عبارة عن شكل من سوء الفهم المتسم بالفساد والخروج عن مقصود الشارع؛ فكأنا هنا بالشاطبي، وهو يلح على ذلك، إنما يريد التنبيه إلى أن كل فهم منتج وملائم لا يتأتى له النفاذ إلى عمق تفاصيل الخطاب الشرعي إلا إذا أجري على مقتضى منطق معهود العرب في إنتاجها للمعنى واستعماله؛ فمنطق الخطاب الشرعي غير معزول عن منطق معهود العرب، بل يجمع بينهما الاشتراك في الخصائص والأعراف التداولية.

ولعل أبرز خاصية يشتركان فيها ويتعين أخذها بالاعتبار عند الخوض في الفهم هي خاصية «الأمية»؛ فبالنسبة إلى الشاطبي لا يكفي القول: إن «هذه الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك» [2/ 69]؛ بل ينبغي أن يستتبع ذلك أيضاً القول: إنه «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم؛ فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه». [2/ 82].

لهذا، لم يقبل الشاطبي بأي نوع من الفهوم التي تجري في الشريعة على غير مقتضى الأحوال التي عهدتها العرب في لسانها، وفي سلوكاتها الاجتماعية والثقافية، وكذا في تمثلاتها المعرفية للعالم المحيط بها؛ فالفهم الذي يخرق ذلك المقتضى ويتجاوزه هو في أساسه تكلف ومبالغة ينحرفان بالشريعة عن مقاصدها، ويقوضان في الصميم منطقها المخصوص في إفادة الأحكام والتنصيص عليها.

ومن الأمثلة التي يستدل بها الشاطبي على ذلك الخرق زعم كثير من الناس أن القرآن يقبل أن يضاف إليه «كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين: من علوم الطبيعيات، والتعاليم، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها. وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح». [2/ 79].

فالتحفظ هنا على هذا الزعم راجع إلى كونه يضيف إلى القرآن ما لا يقتضيه، وفي ذلك خروج عن مقاصده وتجاوز لها؛ كما أن فيه ربطاً للفهم بغير المعهود لدى العرب من معارف وعلوم، بينما تضمن القرآن «علوماً هي من جنس علوم العرب، أو ما ينبني على معهودها». [2/ 80].

لذلك فحين يرفض الشاطبي كل فهم يجري في الشريعة من غير أدنى اعتبار لمعهودات العرب المختلفة، فذلك إنما يكون من منطلق توخي الالتزام بحدود وضوابط ملائمة تمنع من أن ينقلب الفهم إلى نقيضه، أي إلى سوء فهم يخرق المقتضيات والجهات المقصدية التي بها تكون الشريعة موضوعة للإفهام. إنه يريد للفهم أن يتحقق على نحو يراعي مجمل الشروط والمحددات الموضوعية التي تدخل في بيان مقاصد الشريعة ومراميها. ومن ثم، يعتبر كل خرق لتلك المقتضيات خرقاً لإطار من المستلزمات الموضوعية والاعتبارات السياقية المناسبة التي تقتضيها الشريعة وتتفاعل معها؛ الأمر الذي حدا بالشاطبي إلى التأكيد أنه «ليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه. ويجب الاقتصار، في الاستعانة على فهمه، على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية. فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه». [2/ 81-82].

غير أن الشاطبي، وهو يفصل القول في مفهوم معهود العرب بوصفه مُحدِّداً سياقياً للفهم، لا يكتفي فيه بما سبق من تدقيق وتخصيص؛ بل ينبه، إلى جانب ذلك، إلى أهم خاصية فيه وهي كونه ذا طابع عمومي(أ) يحيل على ما يشترك فيه جميع العرب ويتخذ لديهم صبغة جمهورية؛ فعلى الرغم مما كان يميز القبائل العربية من اختلاف في لغاتها عكسه نزول القرآن على سبعة أحرف، وعكسه

(أ) publique

أيضاً بعض ما أشار إليه النحاة من خصوصيات نسقية مرتبطة بلغة هذه القبيلة أو تلك (مثل: لغة طيء، ولغة أكلوني البراغيث، وغيرهما)؛ فإن ذلك لم يمنع من أن يكون للعرب معهود عام يشتركون فيه ويتقاطعون في قواسمه الجمهورية. لذلك جاء القرآن على مقتضى ذلك المعهود، أي جاء لتكون «معانيه مشتركة لجميع العرب [...]، (حيث) اشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه». [2/ 85].

إن تنبيه الشاطبي هنا إلى الطابع العمومي لمعهود العرب لا يخرج عنده عن توجهه التأويلي الذي يسعى فيه إلى إيجاد الشروط المعيارية الممكنة التي تضمن للفهم أن يكون مشتركاً ومتقاسماً بين عموم المخاطبين بالقرآن؛ ذلك أن الغاية التي من أجلها يشدد الشاطبي على وجوب ربط الفهم بمعهود يتخذ لدى العرب صبغة عمومية، تكمن أساساً في ضمان تحقيق فهم عام لا تختص به طائفة معينة ولا يستأثر به مذهب محدد، بل يسع الجمهور ويتقاسم الاشتراك في تمثله.

لكن الشاطبي، وهو يروم ذلك، لم يكن ليجعل من الجمهور مجرد مرادف لعامة الناس؛ بل تعامل معه بوصفه جماعة تواصلية ينتظمها أفق مشترك من العادات والأعراف، ويوجهها الاحتكام إلى الجمهوري من المعايير والمواضعات. حقاً إن مدارك الناس وأفهامهم لا يمكن التسوية بينها أو ردها إلى مرتبة واحدة، لكنهم مع ذلك يتقاطعون في ما هو عام بينهم ويتقاسمون المعرفة الخلفية ذاتها بمعاييره ومحدداته. لذلك لا يستقيم عند الشاطبي «في مسلك الأفهام والفهم (إلا) ما يكون عاماً لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني؛ فإن الناس، في الفهم وتأتي التكليف فيه، ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا». [2/ 85].

وبهذا، لم يكن صاحب **الموافقات**، في ما نتصور، ينحو في إقامة برنامجه للفهم منحى مذهبياً مغلقاً مثلما درج على ذلك القائلون بالظاهر والباطن على السواء، بل كان ينحو في ذلك منحى عقلانياً متفتحاً تمثل عنده في وجوب إقامة الفهم على مقتضى شروط ومساطر جمهورية تضمرها الشريعة وتستلزمها من مختلف جهاتها المقصدية؛ فإذا كان هنالك من مقياس جامع يحتكم إليه الشاطبي

في علاقة الفهم بالشريعة فهو مقياس عقلاني بالمعنى التداولي العام للكلمة وليس مقياساً مذهبياً بالمعنى الخاص والضيق للكلمة؛ ذلك لأن الشريعة لا ينظر إليها من خلاله بوصفها نظاماً مجرداً من الأحكام المشرعة بمعزل عن الواقع أو بعلوها على مقتضياته، بل ينظر إليها بوصفها نظاماً من الكليات الضامنة لمصالح المكلفين على وجه الإطلاق؛ ومن ثم، يستمد هذا النظام «كماله» المعياري من نفاذه في الواقع وتنزله على مقتضياته، وليس مما يكون به مكتفياً بذاته أو محققاً لضرب من «الانغلاق المعياري»(أ) على نفسه. إنه يستمده مما يروم إقامته من مصالح ينعتها الشاطبي بأنها أبدية وكلية وعامة «في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال». [2/ 37]. وعليه، تكون هذه الوظيفة التداولية العامة الملازمة جوهرياً للنظام التشريعي، والمتمثلة في استجلاب المصالح على وجه الإطلاق واستدفاع المفاسد، هي ما يدل على كماله المعياري الذي يمتنع معه أي شكل من الخرق أو الخرم؛ إذ يعتبر الشاطبي أن «كمال النظام في التشريع يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح». [2/ 37].

إن إدراج المصلحة هنا، في بعدها العمومي، ضمن المقومات الجوهرية التي ينهض عليها نظام التشريع هو الذي يجعلنا نميل إلى أن عقلانية الشاطبي هي عقلانية تداولية لا ينفك فيها استنباط الأحكام عن استدعاء مختلف البواعث والاعتبارات المقصدية التي كانت من وراء تشريعها، كما لا يكف فيها الفهم عن أن يكون بحثاً عن منظومة من المعايير الكلية التي تكفل وصلاً مطرداً للتشريع بالمصالح الجمهورية التي يروم إقامتها؛ الأمر الذي اهتدى معه الشاطبي بوضوح إلى «أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم». [2/ 87].

لذلك نعتقد أن فهماً يريد أن يتحقق في الشريعة على نحو من الاشتراك الجمهوري، أي على نحو يراعي ما يتقارب فيه الجمهور و«ما يشترك في القدرة عليه» [2/ 86]، هو فهم يتجاوز الحدود التي يظل من خلالها متطابقاً مع أصول ناجزة لموقف مذهبي قائم؛ ذلك لأن الاستراتيجية التأويلية المنفتحة التي اتبعها

(أ) clôture normative

الشاطبي في **(موافقاته)** قادته إلى الدفاع عن وجوب أن يكون الفهم قسمة عادلة بين الناس يشتركون فيها على تفاوت أفهامهم ومداركهم، وليس قسمات مذهبية غالية لا وزان لها ولا ضابط.

وارتباطا بهذا نتصور أيضاً أن الفهم الوسطي، كما أصله الشاطبي، لا يقع في دائرة من التقاطع «التوفيقي» بين موقفين مذهبيين أو أكثر. إنه ليس من ذلك القبيل، لأننا لا نعثر فيه على نزعة توفيقية ساذجة تأخذ على عاتقها مسؤولية المصالحة بين المذاهب، أو إيجاد صيغة من «التوافق» الهش فيما بينها. إن أجلى ما يميز هذا الفهم هو سعيه إلى تمثل الشريعة على مقتضى شروط معيارية كلية يتقاسم معرفتها عموم المكلفين ويشتركون فيها اشتراكا جمهوريا.

ولئن كان هنالك، في خلاصة هذا التحليل، من مسوغ لجريان الفهم على مقتضى تلك الشروط، فهو «ابتداء» مسوغ تداولي تكون به الشريعة خطاباً له قصوده ومراداته الموضوعة للإفهام. وبالطبع، لا يمكن للإفهام أن يحصل ويطرد على نحو جمهوري استناداً إلى أرضيات مذهبية تتوزعها فهوم متنافية وغير متقايسة، بل استناداً إلى أرضية عقلانية عمومية تكون مبادؤها ومعاييرها عامة للجميع. وبهذا يتحدد الفهم، في برنامج الشاطبي، بما هو بحث ونظر في الحدود والقواسم العقلانية المشتركة التي تقعد لإمكان قيام «تفاهم»[أ] حول النص، و«توافق» على حقائقه ومعانيه. .

2.4.2.5. تركيب ومناقشة:

هكذا يتضح مما تقدم من تحليل للتوجهات التأويلية السابقة أنه يتعذر إيجاد حد أدنى من المقايسة بينها؛ فمنظوراتها إلى التأويل تستحكم فيها أصول ومنطلقات يستحيل الجمع بينها؛ لأنها مقترنة من جهة بخصوصية الموقف المذهبي الذي يصدر عنه كل توجه على حدة، ومقترنة من جهة أخرى بطبيعة الرؤية المعرفية التي من خلالها يُعايَن النص في هذا التوجه أو ذاك وتُتَمثل حقائقه وعوالمه.

فالتوجه الظاهري لابن حزم كما انعكس في **الإحكام** لا يمكن أن نجد بينه

(أ) intercompréhension

وبين التوجه الباطني للقاضي النعمان في **أساس التأويل**، أو بينه وبين التوجه الوسطي للشاطبي في **الموافقات** أي قواسم تأويلية تفضي إلى التقريب بين الاستراتيجيات المختلفة المتبعة في هذه التوجهات؛ فإذا كان النص في تأويلية ابن حزم لا يمكن التعامل معه إلا مختزلاً إلى ظواهره لأنها هي التي تمثل قوام حقائقه ومعانيه، فإنه يؤول في تأويلية النعمان إلى بطون لا يضبط العلاقة بينها ولا يعقلها إلا مؤول (= إمام) مفوض مذهبياً بذلك. أما في تأويلية الشاطبي، فالأمر يأخذ منحى آخر؛ لأنه ينظر فيها إلى النص على أنه تحققات دلالية متنوعة يتواشج ما يرد منها على مقتضى ظاهره مع ما يرد منها على مقتضى باطنه؛ إذ تبقى العلاقة بين الظاهر والباطن محكومة بمعيار الوحدة المعنوية للنص التي إليها ترتد مختلف تحققاته وتمفصلاته. وعلى هذا الأساس لا يشكل كل منهما عالماً دلالياً مفصولاً عن الآخر ومعزولاً عنه، بل تنعقد بينهما أشكال من الجوار والارتباط داخل النص يتولى المؤول كشفها وبيان طبيعتها استناداً إلى ما يتيحه عقل تأويلي جمهوري من معايير وقواعد عامة.

وإذا كان النص في التوجهات التأويلية المذكورة لا يتحدد إلا في ضوء صيغ نظرية مباين بعضها لبعض فإنه بالتلازم مع ذلك لا يؤول ولا يفهم إلا ضمن محددات كل صيغة نظرية ومستلزماتها؛ وهو ما يجعل التأويل يجري في علاقته بموضوعه لا على نحو واحد أو أنحاء متقاربة، بل على أنحاء شتى مختلفة ومتفاوتة. فتبعاً لتعدد جهات النظر إلى ماهية النص تتعدد طرائق التأويل وأساليبه.

وبهذا، تمثل مجموع هذه الطرائق، في تعددها واختلافها، ما به يوجد النص متعلقاً بمؤوليه؛ ففي هذا النمط من الوجود النصي لا يمكن أن نصادف إلا تمثلات تأويلية يسعى كل منها إلى أن يكون أعمق فهماً من غيره لماهية النص، وأكثر إيضاحاً منه لحقائقه ومعانيه. وهذا ما يستلزم الإقرار، بعدما عرضنا لبعض مما ارتبط بالنص القرآني من تمثلات تأويلية، بأن صفة الغلو أو الاعتدال لا تثار في هذا التمثل أو ذاك ولا تفرض نفسها إلا عندما يتعلق الأمر بالموازنات التي يقيمها أحد التمثلات مع غيره. إنهما ليستا بصفتين محايثتين في الممارسة التأويلية يقع بهما فرز تلقائي بين ما يعتبر تأويلاً غالياً أو تأويلاً عادلاً. إنهما بالأحرى صفتان تقويميتان واقعتان في دائرة من الموازنات النقدية التي يؤسس عليها كل تأويل علاقته بغيره من سائر التأويلات؛ فالتأويل في حد ذاته لا يكون غالياً أو

عادلاً، وإنما يكون كذلك بالمباينة والمغايرة حيث يعمد صاحب كل تأويل إلى الموازنة النقدية بين تأويله وتأويلات الآخرين ليخلص فيها إلى تأكيد مشروعية مقترحه التأويلي في مقابل قصور المقترحات الأخرى وبطلانها. وعادة ما تتخذ تلك الموازنة شكل مرافعة يستعين فيها صاحب التأويل بطائفة من الحجج المستقاة تارة من الموقف المذهبي الذي يصدر عنه، وتارة أخرى مما يفترضه نجاعة علمية في الوسائل والآليات التي يعملها في تأويله.

وعلى هذا الأساس تستحكم سمة الصراع في كل تأويل وتوجهه في علاقته بالتأويلات المنافسة أو المضادة. فما من توجه تأويلي إلا ويقف متعارضاً مع توجهات أخرى ومصارعاً لها ليس فقط على صعيد ما يقوم بينها من تباين حاد في الأنظار المذهبية إلى النص، وإنما أيضاً على صعيد ما يصطنعه هذا التوجه أو ذاك من وسائل وأدوات معرفية لفهمه وتمثله. وهو ما يدعو إلى وجوب النظر إلى ذلك الصراع باعتباره حافزاً حيوياً لا يستطيع أي تأويل أن يعيش ويستمر في الحياة من دونه؛ ذلك أنه كلما فقد تأويل ما القدرة على منافسة غيره من التأويلات ومصارعتها من أجل نهج علاقة تمثلية متميزة بالنص فقد حوافز البقاء والاستمرار وآل إلى الانحسار والزوال. وهذا ما وقع فعلاً لعديد من التأويلات المذهبية القديمة (ومنها التأويل الظاهري لابن حزم)، لأنها لم تعد تمتلك الحوافز الصراعية التي تجعلها أقدر على مواصلة العطاء والإنتاج.

إن كل تأويل لا يدوم ولا يبقى إلا من حيث كونه علاقات متعددة ومتجددة من الاعتراض على تأويلات أخرى منافسة، ومحاورتها في صميم طرائق تمثلها للنص. أما حين يستحيل إلى علاقة أحادية الجانب بالنص، أي إلى علاقة مطبوعة بالسكون والمونولوجية، فإنه ينتهي به المطاف إلى دائرة من الانطواء على النفس التي لا يعمل فيها إلا على إعادة إنتاج تطابقه في انفصال تام عن النص من جهة، وعن التأويلات التي مضت أو التي ما فتئت تحدث وتستجد من جهة ثانية.

لهذا، فالتأويل الذي يجعل من نفسه شكلاً مونولوجياً مغلقاً من المعرفة بالنص سرعان ما يفقد مع مرور الزمن أسباب حيويته وإنتاجيته، لأن التأويل لم ينشأ في الأصل إلا ليكون احتفاء بما في النص من تعدد واحتمال. وحين يختار

تأويل ما أن يصرف نظره عن ذلك ويجعل من النص مجرد هوية دلالية ساكنة ومتطابقة، فإنه بالتلازم مع ذلك يتحول إلى معرفة أحادية لا ترى في النص سوى كونه موضوعاً جامداً يستجيب بنحو مطابق لطرائقها المغلقة في فهمه واستقصائه.

إن تأويلاً يروم إقامة علاقة بالنص على أساس أحادي ويمليها عليه في استبعاد كلي للعلاقات التأويلية الأخرى الممكنة به، وإن ساعدته شروط معينة على ذلك في سياق تاريخي محدد، لن يفلح في الاستئثار بذلك؛ لأن الهوية المركبة والمتعددة للنص لا تحتمل إلا أصنافاً شتى من العلاقات المفتوحة والمتفاوتة؛ الأمر الذي يفسر لماذا ظل النص دوماً ملتقى لتأويلات عديدة بعضها سرعان ما يمضي ويزول، وبعضها يبقى ويدوم لأن فيه من أسباب الغنى والانفتاح المعرفي ما يجعله يقبل إمكانات التوسع والتجدد. وهذا البعض الثاني يصدق بوضوح على مقترح الشاطبي الذي بالإضافة إلى ما ميزه في عصره من طابع اجتهادي وتجديدي، فإنه ظل على توالي العصور يضمر في أحشائه كثيراً من جوانب الثراء والإرهاص النظريين التي تقبل أن تدرس في ضوء أعمق المنظورات التأويلية المعاصرة؛ فما جاء به الشاطبي من مفهومات تضبط التأويل وتجنبه من الوقوع في الزلل (كمفهوم معهود العرب، والسياق، ووحدة النص، والدلالة التابعة، وإجراء الفهم على وزان الاشتراك الجمهوري، وغيرها)، يجد صداه وامتداده في جزء هام من الانشغالات التأويلية الراهنة. لذلك لم نشعر، ونحن نحلل مقترحه، بأي تنافر معرفي يحول دون وصل بعض المفهومات التي وردت فيه بأخرى قريبة منها سواء في المقاربات التداولية للنصوص، أو في ما تنشغل به العقلانية التواصلية من شروط كلية وعمومية لإمكان الفهم[31].

ونعتقد أن مرجع ذلك في مقترح الشاطبي أنه لم يكن مقترحا مغلقاً يجعل من التأويل شكلاً من المعرفة المونولوجية (= الأحادية) بالنص التي لا ترى فيه سوى موضوع مطابق لمسلماتها ومقولاتها ومناف لما يرد عند غيرها، بل جعل منه حصيلة حوار نقدي رصين مع أبرز ما أحاط بالنص من مَساعٍ تأويلية؛ فمحاورة الشاطبي لكل من التأويل الظاهري والباطني اتسمت بالعمق، لأنها لم

(31) عن العقلانية التواصلية كما يدافع عنها آبل وهابرماس، نحيل بالأخص على:
- هابرماس (1987)، **منطق العلوم الاجتماعية**.

تبق أسيرة سجال مذهبي خارجي ينمط التأويل ولا يضيف إليه شيئاً. لقد نفذت إلى الأساس المعرفي لكل منهما لتكشف من داخله عن وقوعهما معاً في مأزق مشترك اتخذ عند الظاهرية صيغة تقصير في الفهم، وعند الباطنية صيغة تكلف ومبالغة.

وإذا كان لمثل هذه المحاورة ما يمكن أن تتيحه للتأويل فهي تتيح له أساساً قدراً من الغنى والانفتاح ينأيان به عن أن يكون مجرد معرفة أحادية تروم إخضاع النص وإكراهه على التطابق معها. ولا شك أنه حين يتاح لتأويل ما مثل ذلك فإنه يظل حياً يستمد أسباب ديمومته وبقائه من انفتاحه المحايث وقابليته المستمرة للتوسع والتجدد. التأويل الحق خصم لدود للأحادية والتشدد؛ فقد يحصل لأمد من الدهر أن تخنقه كثافة الظلمات، لكن لا يلبث أن ينبثق حياً متجدداً لأنه كان في الأصل إصغاء إلى النص واقتراباً من عوالمه المتعددة...

الخاتمة

هكذا إذن تتحدد التأويلية القرآنية في منظور هذا البحث وتتبين طبيعة مشاغلها بالنص؛ فمن تحليل هذه المشاغل ومواجهتها بمشاغل التأويليات المعاصرة ارتسمت لنا نظرة أخرى إلى تلك التأويلية هي غير النظرة التقليدية الشائعة في عدد واسع من الدراسات والكتابات. بل إننا خلصنا إلى أن عديداً من محاور اهتمامها، سواء ما تعلق منها بتمثل ماهية النص وأبعاده المختلفة أو ما تعلق منها بكون معاني الوحي هي مما لا يقبل أن يدخل تحت طائلة الحصر أو بطريقتها في تجريد كليات التأويل وقواعده أو غير ذلك، تشكل أرضية خصبة لتطوير تعاملنا مع النصوص وتغيير عاداتنا في النظر إليها.

إن أبرز ما يمكن استخلاصه من تناولنا بالدرس لقضايا التأويلية القرآنية، إلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من خلاصات في نهاية كل قسم ونهاية كل فقرة، هي تلك الثغرة السحيقة التي ظلت تلازم فكرنا العربي المعاصر من جراء تغييبه الاهتمام بالنص الديني واستبعاده الانشغال بما أحاط به من منجز تفسيري وتأويلي غزير ومتنوع. وبهذا ظل عقلنا التأويلي على نحو ما استتر في ذلك المنجز بمنأى عن كل اهتمام يمكن أن يبرز فيه ما انطوى عليه من روح تنسيبة عالية، ومن انفتاح وإيمان بتعدد الأنظار والمقاربات؛ فما كان دالاً غاية الدلالة في عقلنا التأويلي القديم هو ذلك الانفتاح الذي جعله لا يكف عن بناء نفسه باستمرار كلما كان النص القرآني موضوع تجربة تأويلية جديدة؛ فهو عقل مراسي لا تستبين طبيعة مساطره ولا قيمتها إلا وهي مطبقة على النص ومشغلة فيه. أضف إلى ذلك أنه عقل لم يفترض أي وصفة مغلقة ولا نهائية للفهم؛ فالفهم فهوم لأنه يتسع لما لا ينحصر من الآلات ولما لا ينتهي من الاجتهادات.

ونعتقد أنه لو تأتى لمفكرينا الاهتمام العميق بهذا العقل والاحتفاء بما

ينتظمه من مقومات معرفية لكان فكرنا المعاصر قد أخذ وجهة أخرى غير وجهة العنف والاستبعاد التي قاده إليها عدد من صناع الأفكار تحت طائلة الطلب. . .

لذلك ما أحوجنا اليوم إلى أن تتظافر على عقلنا التأويلي وعلى مختلف قضايانا التراثية جهود فكرية متنوعة وموصولة تؤمن بأن شرط استئناف الفكر وتجديده لا يوجد في مكان ما بعيداً عنا بل يوجد حيث نوجد، يوجد فيما هو عليه ماضينا وفيما هو عليه راهننا في تفاعلهما وتواصلهما المتواترين.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**

- أبو حيان، (محمد بن يوسف الأندلسي) [ت:745]. **تفسير البحر المحيط**، تح. أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.

- أبو زيد، (نصر حامد) (1982). **الاتجاه العقلي في التفسير**، ط. 1، دار التنوير، بيروت.

ـــــــ. (1990) **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ البيضاء.

- أديب صالح، (محمد). **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، ط. 4، المكتب الإسلامي، بيروت، 1993.

- أركون، (محمد) (1987). **الفكر الإسلامي: قراءة عملية**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.

- الأشعري، (أبو الحسن علي بن إسماعيل) [ت:324]. **كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تص. هلموت ريتر، ط. 3، دار النشر فرانز شتايز، فيسبادن، 1980.

- الأصفهاني، (الراغب) [ت:502]. **مقدمة التفسير**، ط. 1، المطبعة الجمالية، مصر، 1329هـ.

- أومليل، (علي) (1990). **في التراث والتجاوز**، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء.

ـــــــ. (1991) **في شرعية الاختلاف**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.

- إيزر، (فولفغانغ) (1987). **فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب**، ترجمة: حميد الحميداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 1995.

- ابن البناء، (أبو عباس أحمد المراكشي) [ت: 721]. **عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، تح هند شلبي**، ط. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

- ابن تيمية، (أحمد تقي الدين أبو العباس) [ت: 728]. **مقدمة في أصول التفسير**، تح. محمود محمد محمود نصار، مكتبة التراث الإسلامي، مصر.

ـــــــ. **الفرقان بين الحق والباطل**، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، المجلد الثالث عشر، جمع وترتيب: عبد الرحمان ابن محمد بن قاسم العاصمي، مكتبة ابن تيمية.

ـــــــ. **الإكليل في المتشابه والتأويل**، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، المجلد الثالث عشر، جمع وترتيب: عبد الرحمان ابن محمد بن قاسم العاصمي، مكتبة ابن تيمية.

- ابن جزي، (أبو القاسم محمد بن أحمد الغرناطي) [ت: 741]. **كتاب التسهيل لعلوم التنزيل**، تح. محمد عبد المنعم اليونسي وإبراهيم عطوه عوض، أم القرى للطباعة والنشر، القاهرة.

- ابن الجوزي، (أبو الفرج جمال الدين) [ت:597]. **زاد المسير في علم التفسير**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1965.

ـــــــ .**عجائب علوم القرآن**، تح. عبد الفتاح عاشور، ط.1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1986.

- ابن حزم، (أبو محمد علي أحمد بن سعيد) [ت:456]. **الإحكام في أصول الأحكام**، تح. أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، ط.1، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980.

- ابن خلدون، (عبد الرحمان بن محمد) [ت:808]. **المقدمة**، تح. درويش الجويدي، ط.1، المكتبة العصرية، بيروت، 1995.

- ابن الزبير، (أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي) [ت:708]. **البرهان في ترتيب سور القرآن**، تح. محمد شعباني، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1990.

ـــــــ .**ملاك التأويل**، تح. سعيد الفلاح، ط.1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.

- ابن سليمان، (مقاتل البلخي) [ت:150]. **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، تح. عبد الله محمود شحاته، ط.2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994.

- ابن السيد، (أبو محمد عبد الله بن محمد البطليوسي) [ت:521]. **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تح. محمد رضوان الداية، ط.3، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1987.

ابن عطية، (أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي) [ت:546]. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تح. المجلس العلمي بفاس، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1975.

- ابن العربي، (أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي) [ت:543]. **قانون التأويل**، تح. محمد السليماني، ط.2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

ـــــــ .**العواصم من القواصم** (النص الكامل)، تح. عمار طالبي، ط.1، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1997.

- ابن قتيبة، (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري) [ت:276]. **تأويل مشكل القرآن**، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية.
- ابن مسعود، (عبيد الله المحبوبي البخاري الحنفي) [ت: 747]. **التوضيح في حل غوامض التنقيح**، بهامش: شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن النديم [ت:380]. **الفهرست**، ومعه تكملة غير منشورة كانت بين ذخائر المكتبة التيمورية.
-ابن هشام، (أبو محمد عبد الملك) [ت:213]. **السيرة النبوية**، تح. طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت.
- الباقلاني، (أبو بكر محمد بن الطيب) [ت:403]. **إعجاز القرآن**، تح. عماد الدين أحمد حيدر، ط. 4، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1997.
- البقاعي، (برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر) [ت:885]. **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، تص. محمد عبد الحميد شيخ الجامعة النظامية، حيدر آباد، 1969.
- بنعبد العالي (عبد السلام)، (1985). **هيدغر ضد هيجل: التراث والاختلاف**، ط. 1، المركز الثقافي العربي، دار التنوير، بيروت/البيضاء.

ـــــــ. (1999) **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**، ط. 1، دار توبقال، البيضاء.

- تسهر، (أجنتس جولد). **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: عبد الحليم النجار، ط. 2، دار اقرأ، بيروت، 1983.
- التفتازاني، (سعد الدين مسعود بن عمر) [ت:792]. **التلويح على التوضيح**، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الثعالبي، (عبد المالك بن محمد) [ت:429]. **الأشباه والنظائر** في الألفاظ القرآنية التي ترادفت مبانيها وتنوعت معانيها، تح. محمد المصري، ط. 1، عالم الكتب/بيروت، مكتبة المتنبي/القاهرة، 1984.
- الجابري، (محمد عابد)، (1980). **نحن والتراث**: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط. 1، المركز الثقافي العربي/البيضاء، دار الطليعة/بيروت.

ـــــــ. (1984) **تكوين العقل العربي**، ط. 4، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء، 1991.

ـــــــ. (1986) **بنية العقل العربي**: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط. 2، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء، 1991.

ـــــــ. (2006) **مدخل إلى القرآن الكريم**، ط. 1، دار النشر المغربية، البيضاء.

ـــــــ. (2008) **فهم القرآن الحكيم**: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (القسم الأول)، ط. 1، دار النشر المغربية، البيضاء.

- الجرجاني، (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان) [ت: 471]. **كتاب دلائل الإعجاز، تح. محمود محمد شاكر**، ط. 2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1989.

______. **الرسالة الشافية**، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح. محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، ط. 4، دار المعارف، القاهرة، 1991.

- الجرجاني، (الشريف علي بن محمد بن علي) [ت: 816]. **كتاب التعريفات**، نسخة مصححة، ط. 1، دار الفكر، بيروت، 2005.

- جفري، (أرثر). **مقدمتان في علوم القرآن**: مقدمة كتاب المباني، ومقدمة ابن عطية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1954.

- الحاج حسن، (وداد)، (2001). **رودولف كارناب: نهاية الوضعية المنطقية**، ط. 1، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء.

- حمودة، (عبد العزيز)، (2001). **المرايا المقعرة**: نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة: عالم المعرفة، ع272، الكويت.

- حميش، (بنسالم)، (1988). **التشكلات الإيديولوجية في الإسلام**: الاجتهادات والتاريخ، ط. 1، مركز الإنماء القومي، بيروت.

- حنفي، (حسن)، (1980). **التراث والتجديد**، ط. 4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1992.

______. (1988) **قراءة النص**، «مجلة البلاغة المقارنة»، ع8، ضمن كتاب: **الهرمينوطيقا والتأويل**، ط. 2، دار قرطبة للطباعة والنشر، البيضاء، 1993.

- الحيرش، (محمد)، (1997). **الذاتية والغيرية بين الهيرمينوطيقا واللسانيات**، ضمن أعمال «ندوة: خطاب الغيرية» (11-12 يونيو 1997)، منشورات جامعة عبد المالك السعدي، ط. 1، تطوان، 1999.

______. (1999). **تداوليات التخاطب عند ميخائيل باختين**، مجلة: «كلية الآداب»، ع9، تطوان.

______. (2004) **الحوارية أفقاً للتفكير**، مجلة: «فكر ونقد»، ع63.

- خطابي، (محمد)، (1991). **لسانيات النص**: مدخل إلى انسجام الخطاب، ط. 1، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء.

- الخطابي، (أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم) [ت: 388]. **بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تح. محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، ط. 4، دار المعارف، القاهرة، 1991.

- الخطيبي، (عبد الكبير)، (1980). **النقد المزدوج**، دار العودة، بيروت.

- الخولي، (أمين). **مادة : تفسير، دائرة المعارف الإسلامية**، المجلد الخامس، دار المعرفة، بيروت.

- الذهبي، (محمد حسين)، (1961). **التفسير والمفسرون**، ط. 2، دار الكتب الحديثة، مصر، 1976.

- الراجحي، (عبده)، (1979). **فقه اللغة في الكتب العربية**، دار العلم للملايين.

- الرازي، (فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر) [ت:606]. **التفسير الكبير**، ط. 2، دار الكتب العلمية، طهران.

- الرضي، (الشريف أبو الحسن محمد) [ت:406]. **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، شرح محمد الرضا آل كاشف الغطاء، ط. 1، دار الأضواء، بيروت، 1986.

- رفيدة، (إبراهيم عبد الله). **النحو وكتب التفسير**، ط. 1، المنشأة العامة للنشر، طرابلس، ليبيا، 1982.

- الرماني، (أبو الحسن علي بن عيسى) [ت: 386]. **النكت في إعجاز القرآن**، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح. محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، ط. 4، دار المعارف، القاهرة، 1991.

- الزرقاني، (محمد عبد العظيم). **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

- الزركشي، (بدر الدين محمد بن عبد الله) [ت: 794]. **البرهان في علوم القرآن**، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. 2، دار المعرفة، بيروت، 1972.

- الزمخشري، (أبو القاسم محمود بن عمر) [ت: 538]. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ترتيب وضبط: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986.

- السكاكي، (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر) [ت:626]. **مفتاح العلوم**، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، ط. 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.

- السيوطي، (جلال الدين عبد الرحمان) [ت:911]. **التحبير في علم التفسير**، تح. زهير عثمان، ط. 1، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، 1995.

ــــــ **الإتقان في علوم القرآن**، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. 3، دار التراث، القاهرة، 1985.

ــــــ **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، تح. علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي.

ــــــ **تناسق الدرر في تناسب السور**، تح. عبد القادر أحمد عطا، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

ـــــــ **لباب النقول في أسباب النزول**، ط. 4، دار إحياء العلوم، بيروت، 1983.

- الشاطبي، (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى) [ت:790]. **الموافقات في أصول الشريعة**، ضبط: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

- الشافعي، (محمد بن إدريس) [ت: 204]. **الرسالة**، تح. أحمد محمد شاكر، دار الفكر.

- الشوكاني، (محمد بن علي) [ت: 1250]. **فتح القدير** الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت، 1983.

- صمود، (حمادي)، (1981). **التفكير البلاغي عند العرب**، منشورات الجامعة التونسية.

- ضيف، (شوقي)، (1965). **البلاغة: تطور وتاريخ**، ط. 4، دار المعارف، القاهرة، 1977.

- الطبرسي، (أبو علي الفضل بن الحسن) [ت:548]. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تح. هاشم الرسولي المحلاتي، ط. 1، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1992.

- الطبري، (أبو جعفر محمد بن جرير) [ت: 310]. **جامع البيان عن تأويل القرآن**، تح. محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، ط. 2، دار المعارف، مصر، 1969.

- طه، (عبد الرحمان)، (1987). **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط. 1، المؤسسة الحديثة للنشر، البيضاء.

ـــــــ . (1994). **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط. 1، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء.

ـــــــ . (2000). **سؤال الأخلاق**: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط. 1، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء.

- عبد الجبار، (القاضي أبو الحسن الأسد آبادي) [ت:415]. **متشابه القرآن**، تح. عدنان محمد زرزور، ط. 1، دار التراث، القاهرة، 1969.

ـــــــ . **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، ج16، **إعجاز القرآن**، تح. أمين الخولي ط. 1، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1960.

- العروي، (عبد الله)، (1996). **مفهوم العقل**: مقالة في المفارقات، ط. 1، المركز الثقافي العربي، بيروت/البيضاء.

- العلوي، (أحمد)، (1988). **الطبيعة والتمثال**: مسائل عن الإسلام والمعرفة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط.

- غادامير، (هانز-جيورج)، (1986). **تجلي الجميل**، ترجمة ودراسة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، 1997.

- الغزالي، (أبو حامد الطوسي)، [ت: 505]. **جواهر القرآن**، تح. محمد رشيد رضا القباني، ط. 2، دار إحياء العلوم، بيروت، 1986.

ـــــــ. **إحياء علوم الدين**، تح. سيد إبراهيم، ط. 1، دار الحديث، القاهرة، 1992.

- فروم، (إريك)، (1979). **الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون**، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، سلسلة: عالم المعرفة، ع140، 1989.

-الفقي، (الحبيب). **التأويل: أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي**، ج1، (القاضي النعمان: دراسة ونصوص)، الجامعة التونسية، سلسلة الدراسات الإسلامية-7- تونس.

- الكرماني، (أحمد حميد الدين) [ت: 411]. **مجموعة رسائل الكرماني**، تح. مصطفى غالب، ط. 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.

- المالكي، (محمد)، (1996). **دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره**: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

- الماوردي، (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب) [ت: 450]. **النكت والعيون** (تفسير الماوردي) تح. السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.

- المسدّي، (عبد السلام)، (1981). **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا/ تونس.

ـــــــ. (1983) **النقد والحداثة**، ط. 1، دار الطليعة، بيروت.

ـــــــ. (1994) **ما وراء اللغة**: بحث في الخلفيات المعرفية، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس.

- المصباحي، (محمد)، (1988). **دلالات وإشكالات**: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، ط. 1، منشورات عكاظ، النجاح الجديدة، البيضاء.

- مفتاح، (محمد)، (1987). **دينامية النص**، ط. 1، المركز الثقافي العربي، بيروت/ البيضاء.

ـــــــ. (1990) **مجهول البيان**، ط. 1، دار توبقال، البيضاء.

ـــــــ .(1994) **التلقي والتأويل**: مقاربة نسقية، ط. 1، المركز الثقافي العربي، بيروت/ البيضاء.

- الموسى، (نهاد)، (1980). **نظرية النحو العربي** في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، ط. 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

- النحاس، (أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل) [ت: 338]. **الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل** واختلاف العلماء في ذلك، تح. سليمان بن إبراهيم، ط. 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1991.

- النعمان، (القاضي النعمان بن محمد) [ت: 351]. **اختلاف أصول المذاهب**، تح. مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، 1973.

———. **كتاب أساس التأويل**، تح. عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، 1960.

- الواحدي، (أبو الحسن علي بن أحمد) [ت: 468]. **أسباب نزول القرآن**، تح. كمال بسيوني زغلول، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991.

- يفوت، (سالم)، (1986). **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، ط. 1، المركز الثقافي العربي، البيضاء.

- ALAOUI, A., (1992). *Herménologie coranique et argumentaion linguistique*, Rabat: Okad.
- AMSELEK, P., (éd.) (1986). *Théorie des actes de langage: étique et droit*, Paris: PUF.
- ANGENOT, M., (et al) (1989). *Théorie littéraire : problèmes et perspectives*, Paris: PUF.
- ARNALDEZ, R., (1956). *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, J. Vrin.
- AUSTIN, (J.-L.), (1962). *Quand dire c'est faire*, tr. fr., Paris, Seuil, 1970.
- BAKHTINE, M., V.N.Volochinov (1929). *Le marxisme et la philosophie du langage*, tr. fr., Paris: Minuit, 1977.
- BLACK, M., (1962). *Models and metaphors*, London: Cornell Univ. Press.
- BLANCHOT, M., (1955). *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard.
- BOUVERESSE, J., (1991). *Herméneutique et linguistique*, Paris: L'éclat.
- CHALMERS, A.-F., (1976). *Qu'est-ce que la science?* tr. fr., Paris: La découverte, 1987.
- DELEUZE, G., (1968). *Différence et répétition*, Paris: PUF.
- DERRIDA, J., (1967). *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil.

——. (1972). *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit.

- EAGLETON, T., (1983). *Critique et théorie littéraires*, tr. fr., Paris: PUF,1994.
- ECO, U., (1979). *Lector in fabula: Le rôle du lecteur*, tr. fr., Paris: Grasset, 1985.

——. (1990). *Les limites de l'interprétation*, tr. fr., Paris: Grasset, 1992.

——. (1992). *Interprétation et surinterprétation*, tr. fr., Paris: PUF, 1996.

- FEYERABEND, P., (1975). *Contre la méthode*, tr, fr., Paris: Seuil, 1979.
- FISH, St., (1980). *Is there a Text in this class?* Cambridge: Harvard Univ Press.
- FRANK, M., (1984). «L'herméneutique de Schleiermacher: Relecture autour du débat herméneutique-néostructuralisme», *Revue Internationale de la Philosophie*, nº151.

——. (1984). «La loi du langage et l'anarchie du sens: A propos du débat Searle-Derrida», *Revue Internationale de la philosophie*, nº151.

- GADAMER, H.-G., (1960). *Vérité et méthode*, tr. fr., Paris: Seuil, 1976.

——. (1965-1980). *L'art de comprendre*, tr. fr., Paris: Aubier Montaigne, 1982.

——. (1984). «Le défi herméneutique», *Revue Inter. de la philosophie*, nº151.

- HABERMAS, J., (1982-1984). *Logique des sciences sociales et autres essais*, tr. fr., Paris: PUF, 1987.

——. (1999). *Vérité et justification*, tr. fr., Paris: Gallimard, 2001.

- HALLIDAY, M.A.K/R. Hasan, (1976). *Cohesion in English*, London, Longman.
- HEIDEGGER, M., (1927). *Être et Temps* tr. fr., Paris: Gallimard, 1986.

——. (1954). *Qu'appelle-t-on penser?* tr. fr., Paris: PUF, 1959.

- HIRSCH, E.-D., (1967). *Validity in Interpretation,* New Haven, Yale Univ. Press.
- HUSSERL, E., (1913). *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr.fr., Paris: Gallimard, 1950.
- ISER, W., (1976). *L'acte de lecture: théorie de l'effet esthétique*, tr. fr., Pierre Mardaga, 1985.
- JAUSS, H.-R., (1972-1975). *Pour une esthétique de la réception*, tr. fr., Paris: Gallimard, 1978.

——. (1982). *Pour une herméneutique littéraire*, tr.fr., Paris: Gallimard, 1988.

- KUHN, T. S., (1962). *La structure des révolutions scientifiques*, tr. fr., Paris: Flammarion, 1983.
- MADISON, G.-B., (1991). *Beyond seriousness and frivolity: A Gadamerian Response to Deconstruction*, in Hugh J. Silverman (ed), 1991, New York- London: Routledge.
- MICHAEL, F.,Bernard-Donals, (1994). *Michael Bakhtin: between Phenomenology and Marxism*, Cambridge Univ. Press.
- MOLINO, J., (1975). «Fait musical et sémiologie de la musique», *Musique en jeu* 17.

——. (1979a). «Métaphores, modèles et analogies dans les sciences», *Langages* 54.

——. (1979b). «Anthropologie et métaphore», *Langages* 54.

——. (1984). «L'expérience d'I. A. Richards: de la critique nue au mode d'existence de l'œuvre littéraire», *Poétique* 59.

——. (1985). «Pour une histoire de l'interprétation: Les étapes de l'herméneutique», *Philosophiques, XII, 1 et 2.*

——. (1989). *Interpréter*, in Cl. Reichler (ed), Paris: Minuit.

- MORIN, E., (1977). *La méthode*, T. 1, Paris: Seuil.
- MOUTAOUAKIL, A., (1982). *Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe*, Rabat, Faculté des lettres.
- NATTIEZ, J. J., (1975). *Fondements d'une sémiologie de la musique*, Paris: Union Général d'Editions.
- NIETZSCHE, F., (1869-1872). *La naissance de la tragédie*, tr. Fr., Paris: Gallimard, 1977.
- NORRIS, CH., (1982). *Deconstruction: Theory and Practice*, London, Methuen.
- RECANATI, F., (1986). *La pensée d'Austin et son originalité par rapport à la philosophie analytique antérieure*, in P.Amselek (ed.).
- REICHLER, CL., (ed) (1989). *L'interprétation des textes*, Paris: Minuit.
- RICOEUR, P., (1962). *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil.

——. (1986). *Du texte à l'action*, Paris: Seuil.

- RORTY, R., (1979). *L'homme spéculaire*, tr. fr., Paris: Seuil, 1990.
- SEARLE, J., (1977). *Pour réitérer les différences*, tr. fr., Paris: L'éclat, 1991.

——. (1983). *Déconstruction: Le langage dans tous ses états*, tr. fr., Paris: L'éclat, 1992.

- SILVERMAN, Hugh J., (ed) (1991). *Gadamer and Hermeneutics*, New York/London: Routledge.

——. (1994). *Textualities: Betuveen Hermeneutics and Deconstruction*, New York/London: Routledge.

- SZONDI, P., (1975). *Introduction à l'herméneutique littéraire: De Chladenius à Schleiermacher*, tr. fr., Paris: Editions du CERF, 1989.
- TODOROV, T., (1981). *Le principe dialogique* Suivi de *Ecrits du cercle de Bakhtine*, Seuil.
- VAN DIJK, T., (1981). *Text and Context*, London, Longman.
- VATTIMO, G., (1985). *La fin de la modernité: Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, tr. fr., Paris: Seuil, 1987.

——. (1988). *Introduction à Nietzsche*, tr. fr., Bruxelles: Editions Universitaires, 1991.

——. (1989). *Ethique de l'interprétation*, tr. fr., Paris,:La découverte, 1991.

——. (1994). *Destinée de la métaphysique, destinée de la violence, in (Modernité et post-modernité)*, Colloque, Publication de la faculté des lettres de la Manouba, Tunis.

- VOLOSHINOV, V.-N., (1926). *Le discours dans la vie et le discours dans la poésie*, tr. fr., in Todorov (1981).

——. (1930). *La structure de l'énoncé*, tr.fr., in Todorov (1981).

- WARNKE, G., (1987). *Gadamer: herméneutique, tradition et raison*, tr. fr., Bruxelles: Editions Universitaires, 1991.

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

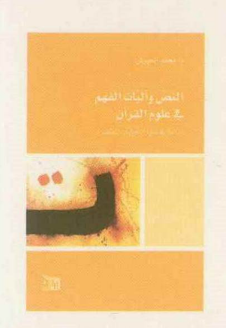
المحتويات

القسم الأول
في الإطار العام للتأويلية القرآنية

القسم الثاني
نحو نمذجة للنص في التأويلية القرآنية

إن معادلة القراءة عند باحثنا قد استوفت أشراطها الأولى: معرفة متينة بمسارب التُراث، وإلماع واع بمناهج التأويل في مسافاتها الحديثة، وإدراك متبصّر لآليّات الإخصاب النّظري انطلاقاً من اللحظة المرآوية الولود: ميراث غائب عنّا في الزمن الذي انقرض، حاضر فينا بالهوية ملازم لنا بالانتماء؛ وحداثة حاضرة معنا بضرورات الزمن المحايث لوجودنا، غريبة عنّا بغربة النفس وبحكم وفودها إلينا محمّلة بأثقال الحَيْف وجرائر الإجْحاف...ويأتي اليوم إنجاز د.محمد الحيرش ليقيم الدليل- في هدوء علمي منير- على أن البحث العلمي في مجال النصّ المقدّس وعلومه يمكن أن ينأى بنفسه عن الهوى- ما تيمَّن منه أو تَشامل- ويمكن أن يواصل الإنسان إيمانه بحُرُمات المعرفة المتنزهة، تلك التي من فرط سخائها تأذن لمن شاء أن يوظّفها خارج حدودها أن يفعل، ولكنها ترفض- بذاتها ولذاتها- أن تنخرط في آليّات التوظيف.

من مقدمة أ.د. عبد السلام المسدي



النصّ وآليّات الفهم في علوم القرآن

دراسة في ضوء التأويليّات المعاصرة

إن الأطروحة التي يدافع عنها هذا الكتاب هي أن القضايا والمباحث التأويلية التي تزخر بها علوم القرآن والآليات التي تتوسل بها في الفهم تجد امتدادها في الإشكالات التي تتناولها التأويليات المعاصرة بالبحث والدرس ويطّرد وصلها بها، وذلك من منطلق يقضي بأن التأويل ذاته هو أساساً استذكار متواصل لتقاليده الماضية واسترجاع متجدد لذاكرته.

وهكذا ينظر المؤلف إلى آليات علوم القرآن باعتبارها جزءاً من تراث تأويلي لم ينته إلى الانحسار كما يتوهم البعض، ولم يفقد مقومات استمراريته وإنتاجيته. إنه يدافع عن أن في تلكم العلوم، إن نحن وصلنا بلطف بينها وبين التأويليات المعاصرة، من القضايا والمكتسبات ما يمكن أن يشكل منطلقات غنية لتعميق عدد من الإشكالات التأويلية الراهنة وتوسيع أنظارنا إليها؛ فإشكالات من قبيل إيجاد نسق من الكليات التأويلية، أو من قبيل إقامة التأويل على منظومة من القيم والأخلاقيات هي بعض من الجوانب التي استرشد المؤلف في بحثها بالمواجهة الحوارية المتوازنة التي عقدها بين علوم القرآن والتأويليات المعاصرة؛ ومن ثم جاءت مختلف المحاور والإشكالات المتناولة في الكتاب مبنية على نهج حواري مفتوح لا يمثل فيه أي طرف أصلاً قارئاً لفرع مقروء، وإنما يمثلان معاً ما به يغتني التأويل في ذاته وتتوسع آفاقه ورهاناته.

موضوع الكتاب التأويلية القرآنية

ISBN 978-9959-29-541-5



دار المدار الإسلامي
توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com